SYSTEME DU DELIRE*

Deleuze et Guattari font passer l'Œdipe psychanalytique du côté du refoulant dont il serait le représentant déplacé : « Les désirs œdipiens... sont le leurre, l'image défigurée par laquelle le refoulement prend le désir au piège. » La famille devient alors un simple « agent délégué au refoulement », délégué par la société, bien entendu, qui voit dans ce refoulement un moyen d'assurer sa « répression ». Les familles « jouent » à l'Œdipe selon des règles que la psychanalyse leur apprend mais qui relèvent, en dernière analyse, de toutes les médiations sociales dans lesquelles s'emprisonne le désir.

Voilà l'Œdipe ravalé au rang de « résistance ». Et c'est au désir « vrai » qu'il résiste, force multivalente et polyvoque, étrangère aux exigences de la représentation comme à l'emprisonnement dans les structures, désir défini en termes de flux qui recoupent d'autres flux, délimitant ainsi des « objets partiels », improprement nommés, d'ailleurs, car ils ne sont pas prélevés sur des « personnes totales », ils précèdent celles-ci. Le « vrai » désir est inconscient. Ce que nous percevons comme tel, au niveau des « personnes totales », est le résultat d'opérations complexes, frayages et codages qui changent son régime et dressent de plus en plus le désir contre lui-même, l'inscrivant d'abord sur le corps de la terre — les sociétés primitives — puis sur le corps du *despote* et enfin sur le capital dans la société moderne. Cette dernière incription débouche sur un immense décodage que la société cherche perpétuellement à contrecarrer par des « recodages archaïques » tel l'Œdipe psychanalytique. C'est pour « domestiquer » un désir de moins en moins codé que les psychanalystes le ramènent inlassablement au « sempiternel triangle » et qu'ils font passer tous nos rêves et désirs à « la moulinette œdipienne ».

Si le vrai désir est inconscient, encore écrasé sous les codages répressifs, même dans le capitalisme, comment les deux auteurs savent-ils qu'il existe ? Ce sont surtout les formes délirantes de la schizophrénie qui les instruisent car elles font éclater la répression pour libérer ce vrai désir. Dans ce délire, toutes les attitudes affectives, toutes les positions structurales, toutes les identifications concevables et inconcevables paraissent juxtaposées, sans exclusion ni totalisation d'aucune sorte, dans une ouverture et disponibilité parfaites à des formes toujours nouvelles. Le délire peut donc servir de machine de guerre contre le formalisme analytique. Il ne s'agit donc pas d'*exclure* l'Œdipe, au moins dans un certain moment de la critique, mais au contraire de l'inclure au même titre que

* La bibliographie est la même que pour l'article précédent.

tout et que n'importe quoi, de lui ôter toute portée par inclusion excessive, en quelque sorte. Le schizophrène est complaisant ; il est prêt, quand ça lui chante, à délire l'Œdipe tout comme il délire autre chose, mais sans s'y arrêter durablement, sans se fixer à jamais sur les appellations parentales comme l'exige la psychanalyse : « Dans le délire, je sens que je deviens Dieu, je deviens femme, j'étais Jeanne d'Arc je suis Héliogable, et le grand Mongol, un Chinois, un Peau-rouge, un Templier, j'ai été mon père et j'ai été mon fils. Et tous les criminels... »

Noyer l'Œdipe sous la multiplicité du délire : il fallait y penser. Rien ne sert, pour récuser cette logique, de la qualifier de démente, c'est ainsi qu'elle-même se qualifie. Il est impossible, certes, de toujours mettre Héliogabale et Assurbanipal sur le même plan que papa et maman. Deleuze et Guattari ne nient pas que les non-délirants en soient incapables ; il leur semble que papa est toujours là, à proximité, alors qu'Assurbanipal n'y est jamais. Toujours grâce au délire, Deleuze et Guattari font jouer cette constatation à l'avantage d'Assurbanipal, aux dépens du bon sens et de la psychanalyse, tout étonnés et tout inquiets, sans doute, l'un et l'autre, de se retrouver pour une fois du même côté de la barricade.

Le désir, on l'a vu, n'a rien à voir avec les personnes. Côté inconscient, il n'y a que des pièces dans des « machines désirantes ». C'est là le niveau qu'on peut dire infra-individuel, ici défini comme « moléculaire ». A l'autre extrême, il y a l'ultra-collectif, « l'historico-mondial », également défini comme « molaire ». Et rien ou presque entre les deux. Deleuze et Guattari mettent un talent considérable et une rhétorique étourdissante au service d'une cause qui leur paraît méritoire, la destruction de tout l'entre-deux, l'escamotage de toute problématique concrète du désir.

On va me dire qu'il s'agit là non d'un escamotage mais d'une fidélité rigoureuse au principe de l'ouvrage, à sa revendication délirante. Et c'est certainement exact. Le schizophrène arrive d'une seul coup, sans analyses complexes ni savantes, au même résultat que *L'Anti-Œdipe*, à la perte de cet espace au sein duquel nous communiquons et dont nous autres, non-délirants, croyons disposer en commun avec nos proches. On passe sans transition d'un « extrême » à l'autre, du néant à Dieu, de l'infiniment petit à l'infiniment grand.

Il faut déplorer, à mon sens, non l'attaque contre la psychanalyse mais les positions de principe qui la justifient et qui rendent impossible tout affrontement véritable avec le Freud essentiel, toute critique approfondie du mythe psychanalytique fondamental, le complexe d'Œdipe. La vraie bataille ne peut se situer que sur le terrain abandonné sans coup férir par Deleuze et Guattari, qui lui préfèrent leur double problématique, « molaire » et « moléculaire ». On comprend d'ailleurs

sans peine le pourquoi de cet abandon et de cette préférence, au moins à un premier niveau. Le terrain de Freud, c'est Freud lui-même qui l'a choisi et il l'occupe avec puissance. A lui en disputer la possession, on court évidemment de grands risques, on fait même preuve de témérité. Deleuze et Guattari ne veulent pas mettre le doigt dans un engrenage qu'ils supposent fatal. L'Œdipe est une trappe ubuesque dont il vaut mieux se tenir loin ; ses capacités d'engloutissement sont extraordinaires. On croit d'abord que Deleuze et Guattari manquent de respect pour le génie de Freud mais on est vite détrompé.

L'*Anti-Œdipe* renonce donc à toute attaque frontale en faveur d'une tactique de guerilla, nécessairement modelée sur le va-et-vient schizophrénique. On s'efforce de déborder Œdipe sur ses flancs, de courir plus vite que lui et de le laisser derrière soi. Il y a mille façons de procéder. On a déjà vu la « noyade » dans le bain acide de la schizophrénie, il y a aussi la tactique de la « terre brûlée ». On fait le vide devant Œdipe, on le prive de toutes ressources, on s'efforce de l'affamer. Si le sempiternel complexe résiste à tous ces mauvais traitements, on peut encore essayer de le casser en petits morceaux :

> Les personnages du triangle n'existent qu'en morceaux... éclatent en fragments qui côtoient les agents de la collecticité. Le père, la mère et le moi sont aux prises, et en prise directe avec les éléments de la situation historique et politique... qui brisent à chaque instant toute triangulation...

Deleuze et Guattari sont toujours sur la brèche, leurs attaques sont souvent percutantes, leurs moqueries accablantes, mais les projectiles sont hétéroclites et ils arrivent en ordre dispersé. *L'Anti-Œdipe* affiche, par exemple, le dédain le plus complet à l'égard du mythe et de la tragédie, n'offre aucune lecture d'ensemble, mais n'hésite pas à se tourner vers eux chaque fois qu'il semble possible d'en faire des alliés.

Je suis bien d'accord avec Deleuze et Guattari pour ne pas voir dans la petite enfance le lieu essentiel d'une pathologie de la société, d'un débat sur « le malaise dans la civilisation ». Mais puisque c'est d'abord de ce malaise qu'il s'agit, pourquoi ne pas laisser l'enfance à ses petites autos ? Nous sommes tous si bien conditionnés par la psychanalyse que nous retenons encore ses cadres formels même quand nous avons cessé de croire en elle.

Les excursions dans les flux ne sont qu'un coup pour rien. Le chant du désir ne peut jamais être qu'une ouverture lyrique. Une fois plaqué le dernier accord, il faut bien revenir aux problèmes qui nous obsèdent, aux « refoulements », aux « répressions » et aux conflits. Ou bien on mettra l'accent sur

le refoulement primaire qui précède, dans *L'Anti-Œdipe*, toute formation « molaire » et on jettera à nouveau le vieux soupçon sur cette merveille d'innocence, d'ignorance et de spontanéité qui définissait jusqu'alors l'inconscient et toute sa « production moléculaire », ou bien on mettra l'accent sur les formations molaires et on se retrouve au milieu des personnes totales et de leurs malentendus. Dans les deux cas, on retombe, soit un peu plus tôt soit un peu plus tard, dans la problématique que l'on voulait court-circuiter.

Vive l'inconscient deleuzien ! Mais cet inconscient ne nous fait ni chaud ni froid si le « bon » désir des petits enfants a la mauvaise habitude de se transformer en passion répressive chez les adultes, si nous sommes destinés à nous œdipianiser et à nous castrer les uns les autres jusqu'à la fin des temps. C'est cette transformation qu'il importe de considérer. C'est son mystère qu'il s'agit de pénétrer. Deleuze et Guattari le voient parfaitement. La logique du sujet les renvoie peu à peu aux régions maléfiques dont ils voulaient se détourner. Ils mettent le doigt dans l'engrenage ; la trappe ubuesque va se refermer sur eux.

Au début du livre, on dirait que l'Œdipe n'est qu'un faux problème : il n'y a pas de nœud gordien à dénouer. Ce nœud est au contraire une réalité, au moins dans le présent contexte culturel ; Deleuze et Guattari ne peuvent pas retomber sur la scène de l'Œdipe, qu'ils s'étaient promis de ne jamais visiter, sans y retrouver ce même nœud, intact, toujours à sa place sur cette même scène où il n'a pas cessé une seconde de régner.

On assiste donc à une réaffirmation sournoise de l'Œdipe. Les concessions se multiplient à mesure que les vrais problèmes se précisent. Le lecteur se souvient des négations triomphantes du début, il s'attend donc à les voir pleinement confirmées et démontrées. Qu'on juge plutôt de sa déception : *Nous ne nions pas qu'il y ait une sexualité œdipienne, une hétérosexualité et une homosexualité œdipiennes, une castration œdipienne — des objets complets, des images globales et des mois spécifiques.* Que reste-t-ii donc à nier ? L'essentiel, affirment Deleuze et Guattari : ce ne sont pas là des productions de l'inconscient.

Œdipe n'est rien dans l'ordre de la production désirante, toujours écrasée par les forces refoulantes et répressives. Œdipe est partout, au contraire, dans l'entreprise de domestiquer l'inconscient. Comme cette entreprise a pleinement réussi, il suffit de dire qu'Œdipe est partout, un point c'est tout. Peu importe si la production désirante n'est pas justifiable *en droit* des plus hautes formations qui l'intègrent puisqu'elle l'est toujours *en fait*. Nous sommes heureux d'apprendre que l'inconscient sauvage ne mange pas de ce

pain là mais il ressemble un peu au dieu supérieur de certaines religions, si supérieur et si lointain qu'il n'est pas besoin d'en tenir compte. Deleuze et Guattari pourchassent férocement toute sorte de *piété* mais leur production inconsciente ressemble fort à une nouvelle forme de piété, particulièrement éthérée, en dépit des apparences. Est-ce qu'ils ne se bornent pas, en fin de compte, à placer au-dessous de l'édifice freudien, secoué mais intact, une nouvelle couche inconsciente, tout en bas ou tout en haut si l'on préfère, et dont les répercussions sur nos petites affaires sont à peu près aussi concrètes que le serait la découverte d'une nouvelle couche de gaz sur l'atmosphère de Vénus ?

A certains moments, Deleuze et Guattari vont plus loin encore dans la reconversion œdipienne. Après avoir pris vigoureusement parti pour les anti-freudiens dans le débat ethnologique sur l'université de l'Œdipe, ils en arrivent plus ou moins à se dédire, par une évolution inexorable, semble-t-il. L'Œdipe universel pourrait bien hanter toutes les sociétés, « mais exactement comme le capitalisme les hante, c'est-à-dire comme le cauchemar ou le pressentiment angoissé de ce que serait le décodage des flux ». Comme le décodage des flux, suscité par le capitalisme, ne fait qu'un avec la vérité absolue de l'histoire — à quelques précautions oratoires près, rendues nécessaires par les circonstances intellectuelles —, on ne peut certainement pas se permettre de traiter à la légère ce « cauchemar » et ce « pressentiment ».

On en vient à se demander si Deleuze et Guattari ne jouent pas ici le rôle du type contraint d'assister passivement au viol de son épouse et qui sort de là fort satisfait sous prétexte qu'il s'est permis, une ou deux fois, de transgresser le cercle de craie que le malandrin a tracé autour de lui, avec ordre de n'en jamais sortir. Il y a lieu, même, de se demander si *L'Anti-Œdipe* conserve jusqu'au bout ce maigre prix de consolation. Il y a les serments solennels de protéger la « production désirante » de toute contamination œdipienne, mais il y a aussi d'autres passages qui paraissent plonger l'Œdipe derechef dans une espèce d'inconscient, ou tout au moins de le soustraire à la conscience :

> Les usages œdipiens de synthèse, d'œdipianisation, la triangulation, la castraction, tout cela renvoie à des forces un peu plus puissantes, *un peu plus souterraines que la psychanalyse, que la faille, que l'idéologie, même réunies.* (C'est moi qui souligne.)

De telles formules laissent rêveur. On voit parfaitement, d'ailleurs, ce qui les rend nécessaires. Libre à nous de dire que l'Œdipe n'est qu'une chimère conjuguée par la psychanalyse. Dès qu'on pousse un peu la chose, toutefois, on voit ressurgir les phénomènes de « triangulation » qu'on a l'habi-

tude de lire dans la clef de l'Œdipe et qu'on ne sait lire dans aucune autre clef, dont on n'imagine même pas qu'on pourrait les lire dans aucune autre clef. La psychanalyse a bon dos mais on ne peut quand même pas dire qu'elle a inventé ou suscité tous ces triangles. Dès l'époque des troubadours, par exemple, il n'est bruit que de cela dans la littérature occidentale. Ecoutons donc le claquement sec et définitif de la trappe œdipienne qui se referme sur ses victimes : *Ce n'est pas la psychanalyse qui a inventé ces opérations auxquelles elle prête seulement les ressources et les procédés de son génie.*

*

Mais il y a le délire, dira-t-on, il y a la bonne nouvelle du délire que Deleuze et Guattari se chargent d'annoncer. Si le délire est vraiment la nouvelle Arcadie, l'Utopie véridique, que nous importe l'engrenage œdipien et tout ce vieux théâtre grec qui n'est même pas d'avant-garde, comme le soulignent les deux auteurs.

Ni Freud ni ses successeurs, c'est un fait, n'ont réussi à circonscrire le délire, à rendre compte du délire. On peut déduire de cet échec que le délire est inépuisable et infini. Puisqu'il échappe à la psychanalyse, on peut sans doute s'échapper avec lui, chevaucher le délire vers des horizons inexplorés. Une fois de plus, il convient de noter le prestige de la psychanalyse, l'emprise qu'elle conserve alors même qu'on la croit répudiée. Là où Freud a échoué, nul ne saurait réussir.

Qui sait si l'échec est définitif du côté du délire, qui sait s'il n'est pas déjà surmonté, en partie, par certaines œuvres littéraires que la psychanalyse et les autres prétentions scientifiques de notre époque nous interdisent, littéralement, de déchiffrer. Toutes nos disciplines culturelles sont trop incertaines de leur propre statut, par rapport à la science, pour traiter les œuvres littéraires d'égales à égales, pour accepter de les entendre.

Les grandes œuvres à considérer vont du théâtre grec et de Platon à Dostoïevski et à Proust, en passant par Cervantès et par Shakespeare. Je suis persuadé qu'on peut extraire de ces œuvres une théorie d'ensemble du désir dont il suffit de développer les conséquences pour déboucher sur une systématisation du délire, par un processus essentiellement logique dont l'enchaînement des œuvres vérifie la réalité (1).

Au départ, il faut poser le principe d'un désir mimétique,

(1) R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, 1961..

d'une *mimesis* désirante située en deçà de toute représentation et de tout choix d'objet. Pour appuyer ce principe, on pourrait se référer à l'observation directe aussi bien qu'aux œuvres juste mentionnées, et à bien d'autres, mais on peut se contenter simplement d'y voir un postulat, capable d'engendrer non pas une théorie linéaire du désir mais un développement logique, qui est en même temps un processus historique d'une puissance explicative remarquable dans les domaines les plus divers et parfois les plus inattendus.

Ce que le désir « imite », ce qu'il emprunte à un « modèle », en deçà des gestes, des attitudes, des manières, de tout ce à quoi on réduit toujours la *mimesis* en ne l'appréhendant jamais qu'au niveau de la représentation, c'est le désir lui-même, sur un mode d'une immédiateté quasi osmotique, forcément trahie et perdue dans toutes les dualités des problématiques modernes du désir, y compris celle du conscient et de l'inconscient.

Ce désir du désir de l'autre n'a rien à voir avec le désir hégelien de la « reconnaissance ». Et il existe en sa faveur des témoignages culturels d'une richesse extraordinaire mais plus rares, plus fragmentaires à mesure qu'on se rapproche de l'époque actuelle et que triomphe, en même temps que le dogme de l'originalité, la réalité universelle de la *mode*. Les grands écrivains en question ont fait la quasi-théorie du désir mimétique, absente chez Platon et dans le monde antique, de nouveau effacée à l'époque moderne. Ce sont presque toujours les mêmes, et la coïncidence est significative, que la théorie esthétique moderne réduira à la perspective de l'imitation réaliste, occultant, une fois de plus, la *mimesis* proprement désirante et non représentationnelle. On pourrait montrer que le traitement « esthétique », « réaliste » d'abord, « formaliste » et « structuraliste » par la suite, constitue la ressource d'une méconnaissance, l'instrument d'un véritable refoulement.

Ces mêmes écrivains sont en vérité « démodés », au moins dans ce qui touche à leur préoccupation essentielle. Le seul qui joue un rôle dans *L'Anti-Œdipe* est Marcel Proust. Deleuze croit possible d'attirer Proust dans l'orbite de son désir « moléculaire », en s'appuyant surtout sur une scène unique, celle du baiser donné à Albertine. La façon dont il s'y prend me paraît justifier une protestation :

> Enfin, dans la proximité exagérée, tout se défait comme une vision sur le sable, le visage d'Albertine éclate en objets partiels, moléculaires, tandis que ceux du visage du narrateur rejoignent le corps sans organes, yeux fermés, nez pincé, bouche emplie (p. 82).

Il n'y aurait rien à reprendre à cette description si elle n'était pas présentée, au moins implicitement, comme une

apothéose du désir. Il s'agit en vérité du contraire, très exactement. C'est la retombée du désir que Proust veut décrire, c'est l'extinction, la mort et la faillite du désir. Deleuze évoquait déjà cette même scène à une époque où il était moins lancé dans l'objet partiel et il reproduisait en note une phrase qui contredit formellement la lecture de *L'Anti-Œdipe* : « J'appris à ces détestables signes qu'enfin j'étais en train d'embrasser la joue d'Albertine » (*Proust et les signes*, p. 134, note 4).

Affirmer la nature mimétique du désir, c'est lui refuser tout objet privilégié, qu'il s'agisse d'un objet unique et bien déterminé, tel la mère dans le complexe d'Œdipe ou au contraire d'une classe d'objets, si étroite ou si vaste qu'on la suppose. Il faut également renoncer à tous les enracinements psychiques ou biologiques, et cela comprend, bien entendu, le pansexualisme de la psychanalyse. Il faut renoncer à l'enracinement dans le besoin. Ce n'est pas là minimiser la sexualité ou les besoins, bien au contraire ; tout cela est presque toujours mêlé à l'affaire et peut toujours jouer, entre autres rôles, celui de cache-*mimesis*. Le désir mimétique est parfois si inextricablement mêlé à autre chose qu'aucune analyse, sans doute, ne saurait l'isoler ; il n'en faut pas moins poser à l'autre extrême du besoin, des appétits, etc. un pôle du désir lui-même, à la fois évident et mystérieux qui n'est pas *libido* mais *mimesis*.

La *mimesis* désirante précède le surgissement de son objet et elle survit, on le verra plus loin, à la disparition de tout objet. A la limite, c'est elle qui engendre son objet mais elle n'en apparaît pas moins toujours, à quiconque l'observe du dehors, comme une configuration triangulaire dont les trois sommets sont occupés respectivement par les deux rivaux et leur objet commun. L'objet passe toujours au premier plan et la *mimesis* se dissimule derrière lui, aux yeux mêmes des sujets désirants. C'est la convergence des désirs qui définit l'objet. La *mimesis* constitue une source inépuisable de rivalité dont il n'est jamais vraiment possible de fixer l'origine et la responsabilité. La *mimesis* ne peut pas se diffuser sans devenir réciproque, chacun cumulant à chaque instant les rôles de modèle et de disciple. C'est toujours sur une première *mimesis* que portera la *mimesis* ; les désirs s'attirent, se singent et s'agglutinent, suscitant des rapports dont l'antagonisme cherchera toujours à se définir en termes de différence, d'un côté comme de l'autre, alors qu'en réalité le rapport est indifférencié. A tout instant, en effet, la *mimesis* engendre de nouvelles réciprocités, dans un redoublement constant des mêmes ruses, des mêmes stratégies, des mêmes effets de miroir.

La définition proposée ici permet d'échapper à tous les désirs marqués, à tous les partages qui empoisonnent toute

problématique du désir, de la théorie platonicienne de la *mimesis* à la conception double de Nietzsche.

Le conflit des désirs résulte automatiquement de leur caractère mimétique. C'est ce mécanisme, forcément, qui détermine les caractères de ce que Nietzsche appelle *ressentiment*. Le re- du ressentiment, c'est le ressac du désir qui se heurte à l'obstacle du désir mortel ; forcément contrarié par le modèle, le désir disciple reflue vers sa source pour l'empoisonner. Le ressentiment n'est vraiment intelligible qu'à partir de la *mimesis* désirante.

A la différence de Freud qui reste empêtré dans ses pères et ses mères, Nietzsche est le premier à détacher le désir de tout objet. En dépit, et à cause de ce progrès extraordinaire qui lui permet de déboucher sur une problématique du conflit mimétique et de ses conséquences psychiques, Nietzsche ne renonce pas à marquer les désirs des hommes de signes tantôt positifs, tantôt négatifs. Le partage nietzschéen a même connu un succès extraordinaire ; il sert de modèle, parfois en combinaison avec la psychanalyse, comme dans *L'Anti-Œdipe*, à la plupart des anti-morales contemporaines.

Face au ressentiment, Nietzsche pose un désir originel et spontané, un désir *causa sui* qu'il nomme volonté de puissance. Si le désir n'a pas d'objet qui lui soit propre, sur quoi peut s'exercer la volonté de puissance ? A moins de se ramener à des exercices d'haltérophilie mystique, elle s'exercera nécessairement sur des objets valorisés par les désirs des autres. C'est dans la rivalité avec l'autre que la puissance se révèle, dans une concurrence volontairement assumée cette fois-ci. Ou bien la volonté de puissance n'est rien ou bien elle choisit les objets en fonction du désir rival, pour les lui arracher. C'est dire que la volonté de puissance et le ressentiment n'ont qu'une seule et même définition. L'une et l'autre se ramènent à la *mimesis* désirante. Une notion telle que la volonté de puissance ne peut surgir qu'à partir du moment où le désir ne pouvant plus se la dissimuler revendique ouvertement sa nature mimétique afin de perpétuer son illusion de maîtrise. Le désir se précipite avec panache, en somme, dans les désastres qui l'attendent.

N'y a-t-il pas des désirs qui s'affirment plus puissamment que d'autres ? Sans doute, mais la différence est toujours secondaire, temporaire, relative aux résultats. Tant qu'un désir émerge triomphant des rivalités où il s'engage, il peut croire qu'il ne doit rien à l'autre, qu'il est vraiment originel et spontané. Il ne peut pas rencontrer la défaite, par contre, sans se révéler à lui-même comme ressentiment, d'autant plus humiliant qu'il a cru d'abord monter plus haut comme volonté de puissance. Il n'est de volonté de puissance que victorieuse.

Et la victoire n'est elle-même qu'un mythe. Plus le désir

est ardent plus il se voue à la défaite. La question n'a rien à voir avec sa qualité propre, son aptitude objective à triompher des désirs rivaux. Le désir le plus « puissant » est celui qui trouvera le plus vite son maître dans la rivalité qui se refuse. La volonté de puissance est un géant wagnérien, un colosse aux pieds d'argile qui s'écroule lamentablement devant l'adversaire qui se dérobe, celui que Proust nommera « l'être de fuite ». Il y a des dérobades tactiques, bien sûr, que le désir n'a pas de peine à repérer et qui le réconfortent, mais il y a aussi l'indifférence sincère, absolue, des autres êtres, pas même invulnérables, simplement fascinés par *autre chose*. La volonté de puissance mettra toujours au centre du monde tout ce qui ne reconnaît pas en elle le centre du monde, et elle lui portera un culte secret. Elle ne manquera jamais, en somme, de virer au ressentiment. C'est là le thème par excellence de la dramaturgie moderne : Néron terrassé par Junie, la froide beauté baudelairienne, l'impuissance du génie que la stupidité obsède ; Flaubert. Nietzsche. Le mouvement vers la folie, chez Nietzsche, se confond avec une métamorphose perpétuelle de la volonté de puissance en ressentiment et vice versa, métamorphose qui informe l'oscillation schizophrénique des « extrêmes », l'alternance terrible d'exaltation et de dépression. La volonté de puissance est une *mimesis* exaspérée par l'obstacle du désir modèle ; elle ne reconnaît sa propre essence que pour se confirmer à elle-même sous une apparence à la fois spontanée et délibérée.

Dans son livre sur Nietzsche, Deleuze a traduit volonté de puissance et ressentiment par forces actives et forces réactives. Ces deux expressions presque symétriques suggèrent au lecteur la bonne direction critique et il faudrait creuser les restes de dissymétrie pour constater qu'ils se désagrègent sous le regard, que toute différence s'évanouit et que la symétrie doit l'emporter absolument. Deleuze fait de grands efforts au contraire pour prouver qu'il n'en est rien. La folie de Nietzsche ne fait qu'un avec la volonté toujours plus délirante de soutenir une différence mythique qui succombe de plus en plus sous la réciprocité ennemie.

Dans *L'Anti-Œdipe*, la volonté de puissance devient le désir inconscient, la « production désirante ». Tous les désirs réels, toutes les activités de caractère relationnel et social — y compris, je présume, celle qui consiste à écrire *L'Anti-Œdipe* — relèvent des forces réactives, du ressentiment. L'entreprise de Deleuze peut se définir comme un nouvel effort pour différencier la volonté de puissance du ressentiment, pour isoler les forces actives de toute contamination par les forces réactives, en enfouissant celles-là très profondément au-dessous de celles-ci, en abandonnant au ressentiment toutes les activités que Nietzsche était encore trop concret, pas assez *moderne*,

pour jeter par dessus bord. Le procédé est très efficace mais à la façon dont l'est également celui de l'avare qui enterre si bien son trésor qu'il ne peut plus le retrouver. La toute-puissance de la production désirante ne se distingue absolument pas, dans la pratique, d'une castration radicale. On nous dit que le désir est prodigieusement révolutionnaire, mais on cherche en vain des exemples de volonté de puissance dans le livre. Je ne vois guère que le petit enfant qui s'amuse, tout seul, aux petites autos.

Il faut revenir à ce désir mimétique dont le cas de Nietzsche nous annonce l'évolution fâcheuse. En termes généraux, on peut décrire comme suit cette évolution : le désir finit par constater la métamorphose toujours répétée du modèle en obstacle. Au lieu de tirer les conclusions qui s'imposent, au lieu de reconnaître le caractère mécanique de la rivalité qu'on lui oppose, il choisit la seconde solution, celle qui va lui permettre de survivre au savoir de lui-même qu'il est en train d'acquérir. Il décide de voir dans cet obstacle, qui surgit de façon répétée sous ses pas, la preuve que le désirable est vraiment là. Il choisit le chemin barré, la route interdite, comme devant mener à cela qu'il cherche. Alors se dressent, derrière chaque obstacle, cette totalité fermée, ce jardin clos, cette haute forteresse que décrivent si fréquemment les métaphores du désir. Par un raccourci toujours logique, compte tenu des prémices auxquelles il s'accroche, mais d'une logique assurément désastreuse, le désir mimétique, toujours instruit à rebours par ses expériences successives, vise directement, en fin de compte, les conséquences que son fonctionnement n'entraînait d'abord qu'indirectement. Tout ce qu'on nomme « masochisme », « sadisme », loin de constituer une aberration individuelle, s'inscrit dans la ligne droite de la *mimesis* désirante, figure à l'horizon comme un destin obligé, chaque fois qu'elle s'obstine dans l'impasse où tout de suite elle s'enferme.

La *mimesis* rencontre la violence et la violence redouble la *mimesis*. Fille de la *mimesis*, la violence exerce une fascination mimétique sans égale. Toute violence se modèle sur une première violence et sert de modèle à son tour. Entre la *mimesis* et la violence, il existe des rapports qui restent encore dissimulés. Avec la violence réciproque, on entre dans une phase critique, celle qui débouche sur le délire et la folie, bien sûr, et aussi sur la destruction et sur la mort.

Le meilleur guide au sein de cette phase, est peut-être Dostoïevski. Dans *Le Double*, il divise nettement en deux groupes les séries d'individuations délirantes qui paraissent défier le classement. Le second n'est que l'envers négatif du premier, l'esclave après le maître, le néant après la divinité. Il y a deux moments, l'un d'exaltation, l'autre de dépression et ils ne cessent d'alterner.

On ne délire jamais qu'à deux et le rapport ressemble à une balance qui ne parvient jamais ni à s'équilibrer ni à se déséquilibrer de manière permanente. Quand un des partenaires est en haut l'autre est en bas, et réciproquement. Pourquoi ?

Le désir s'attache à la violence mimétique, c'est-à-dire à un échange de représailles qui peut fort bien être invisible, *souterrain* comme dirait Dostoïevski, imaginaire même, dans ses modalités, mais qui n'en est pas moins réel dans son principe. Celui qui a frappé le dernier coup emporte avec lui la différence sacrée. Il conservera l'enjeu mythique du conflit aussi longtemps qu'il pourra croire au caractère définitif de son triomphe, aussi longtemps que son adversaire ne le lui enlèvera pas, aussi longtemps, en somme, qu'il ne sera pas l'objet d'une nouvelle représaille. Les *doubles* dostoïevskiens vivent dans un univers qui ressemble déjà au nôtre, univers de bureaucrates et d'intellectuels, intensément et arbitrairement concurrentiel, presque totalement dépourvu d'éléments décisoires, de signes objectifs du triomphe ou de l'échec, la violence physique par exemple, ou les règles de la compétition sportive.

Parmi les phénomènes typiques du délire, figure la perception de *doubles* ou *sosies*. Freud, la psychiatrie en général, presque tous les écrivains, et aussi *L'Anti-Œdipe*, ne voient jamais dans le *double* qu'une figure délirante parmi d'autres. Dostoïevski y voit tout autre chose. Implicitement au moins, Dostoïevski structure et explique le délire en fonction des *doubles*. C'est le délire lui-même qui tient à faire des *doubles* une fantasmagorie sans importance. Les deux partenaires vivent trop passionnément l'exaltation, c'est-à-dire la possession divine, puis la dépression, c'est-à-dire la dépossession, pour s'attacher au schéma d'ensemble, pour constater qu'ils occupent tour à tour les mêmes positions dans un même système de rapports. L'illusion de la non-réciprocité est à son comble, mais il s'agit d'une non-réciprocité tournante qui se ramène, en fin de compte, à la réciprocité ; à mesure que le mouvement s'accélère, les moments tendent à se juxtaposer et la réciprocité transparaît. L'expérience du *double* a un caractère hallucinatoire renforcé et pourtant c'est la vérité fondamentale du rapport qu'elle incarne, c'est la réciprocité qui s'affirme au sein de la fantasmagorie délirante.

On retrouve l'oscillation de l'enjeu schizophrénique dans le rapport entre Nerval et son *double*, où c'est une supériorité sexuelle qui est sacralisée. On la retrouve aussi chez Hölderlin et là, en fin de compte, peut-être parce que les rapports sexuels *ne sont pas déficients*, l'enjeu est de nature exclusivement littéraire et intellectuelle, dans le rapport de *double* avec Schiller notamment. Le fait ne devrait pas peu intéresser ceux

qui écrivent sur Hölderlin, eux-mêmes toujours des littéraires et des intellectuels mais, chose bizarre, ou peut-être pas si bizarre que cela, ce fait est toujours occulté, aussi bien par les histoires d'Œdipe, même de carence, que par les fétichismes littéraires.

On retrouve cette même oscillation — mégalomanie et infériorité délirante — dans le rapport entre le Président Schreber et son *double* asilaire, le médecin Flechsig sur qui s'opère visiblement le transfert des *doubles* antérieurs. La théorie des connexions « nerveuses » entre Dieu et les hommes fournit une justification « théorique » à la circulation de l'enjeu entre les *doubles*, Dieu lui-même, bon quand il est avec Schreber, mauvais et persécuteur quand il se laisse accaparer par Flechsig. Freud a reconnu en Flechsig le rival, mais comme toujours il n'a rien fait du *double*. Personne ne s'intéresse au *double*.

Loin de dégager la violence mimétique, matrice des *doubles*, *L'Anti-Œdipe* nie jusqu'aux souffrances qu'elle cause. La thèse du livre suppose une coexistence paisible entre les extrêmes du délire. Pour affirmer cette possibilité, il faut recourir à des formules pudiques et habiles, telles ces différences d'*intensité* qui seraient seules à séparer les divers éléments du délire et qui fournissent aux deux auteurs juste ce qu'il leur faut de différence pour ne pas tomber d'un côté dans l'indifférencié et de l'autre dans l'exclusion violente. Quand il s'agit de l'Œdipe, on l'a vu, Deleuze et Guattari courent volontiers aux extrêmes. Quand il s'agit du délire, au contraire, ils désirent soudain s'enraciner dans cet entre-deux qui justement ici n'existe plus, pour se convaincre que le délire est habitable ou tout au moins consommable, qu'il constitue un spectacle non seulement gratuit mais tout à fait permanent, ce qui permet de le substituer avantageusement à toute autre réalité.

La vérité est que les moments alternés s'excluent réciproquement, produisant l'angoisse caractéristique du délire. Le processus ne peut se définir ni seulement comme « subjectif », ni comme « objectif », ni comme auto-exclusion, ni comme exclusion réelle, venant d'un autre réel. Des grands schizophrènes de la pensée moderne en particulier, on peut dire, en simplifiant que leur « sensibilité exquise », et leurs ambitions extrêmes les obligent à assumer à l'excès et sous des formes diverses, des types d'exclusion ou d'ostracisme dont l'existence concurrentielle fournit en abondance les éléments premiers.

A travers la *mimesis*, surtout au stade négatif de l'obstacle et de la violence, c'est toujours un projet de différenciation qui cherche à se réaliser. Plus le désir aspire à la différence, plus il engendre d'identité. Le désir mimétique est toujours plus *self-defeating*. Plus il va, plus ses conséquences s'aggra-

vent et cette aggravation ne fait qu'un, à la limite, avec le délire et la folie. C'est pourquoi on retrouve dans le délire les mêmes choses exactement qu'aux stades antérieurs, mais sous une forme outrée, caricaturale. Il y a plus de différence, au moins en apparence, il y a aussi plus d'identité, puisque le *double* ne cesse d'affleurer, il y a enfin plus de mimétisme, et bien visible cette fois puisque les observateurs les moins enclins, sans doute, à nous suivre parleront ici d'un *histrionisme* schizophrénique. Le délire n'est que l'aboutissement obligé d'un désir qui s'enfonce dans l'impasse de l'obstacle-modèle. L'impasse en question est la forme la plus générale de ces *double binds* dans lesquels Gregory Bateson voit la source de la psychose. Tous les désirs, à la limite, se tendent les uns aux autres le piège de la double injonction contradictoire : imite-moi, ne m'imite pas. Quand les effets du *double bind* universel deviennent trop extrêmes pour demeurer cachés, on parle de psychose. Et c'est naturellement l'observation de ces effets extrêmes qui révèle pour la première fois le *double bind* comme rapport de désir.

Loin de se rendre à la réciprocité qui l'assiège, le désir la fuit éperduement dans une quête toujours plus folle de la différence, dans toujours plus de mimétisme, en somme, qui débouche sur toujours plus de réciprocité. On ne peut pas fuir la réciprocité, jusque dans le délire, sans qu'elle revienne sur vous sous la forme ironique des *doubles*.

Contrairement à Deleuze et Guattari, je pense donc que le délire *veut dire* quelque chose. Le vouloir délirer, toutefois, s'oppose au vouloir dire du délire. Le délire veut dire l'identité des *doubles*, la nullité de toutes les différences, il veut dire le mensonge qu'il est lui-même et si on persiste à ne pas entendre, il parlera de plus en plus fort. L'expressivité du délire ne fait qu'un avec l'élément caricatural qu'on vient de signaler. Non seulement le désir mimétique n'est ni inépuisable ni inexplicable mais il devient de plus en plus facile à expliquer à mesure qu'il exaspère. Il se systématise lui-même et souligne sa propre contradiction. Plus on se détourne de cette révélation et plus les lignes de force se durcissent, plus elles se simplifient, telles les lettres d'un message vivant dont tout le monde se détourne et qui fait l'impossible pour se faire déchiffrer.

S'il y a vraiment complicité avec le délire, dans *L'Anti-Œdipe*, on doit s'attendre à y trouver, à la fois méconnus et obsédants, des rapports de *doubles*. Il y a en effet beaucoup de *doubles* dans le livre et le plus spectaculaire est évidemment Freud lui-même, l'antagoniste principal.

Freud est partout présent, de façon officielle et légitime, d'abord, dans les aspects de son œuvre qui sont explicitement revendiqués parce qu'ils paraissent susceptibles d'être utilisés

contre l'Œdipe ou parce qu'on les juge, pour le moins, détachables de l'Œdipe. Deleuze et Guattari font donc appel à un Freud qui, à leurs yeux, est le bon contre un autre qui serait le mauvais, celui de l'Œdipe. Ils cherchent à diviser le grand homme contre lui-même. Mais l'expulsion de Freud par Freud n'a jamais lieu. L'ouvrage reste imprégné de Freud même et surtout sur les points où Freud est violemment répudié. Le Freud chassé par la porte rentre par la fenêtre, si bien qu'au terme de cette psychomachie freudienne, il est tout entier ou presque de retour, un Freud en miettes, certes, et même moléculaire, un Freud émulsionné et mixerisé, mais Freud tout de même, Freud quand même et toujours.

Le retour insidieux du *double* freudien est quelque chose d'essentiel et qu'il faut saisir au niveau des mécanismes de pensée, plus encore que des thèmes. Deleuze et Guattari font preuve d'une perspicacité qui va loin quand ils reprochent à l'Œdipe psychanalytique son caractère indécidable : « On peut d'autant plus le retrouver partout qu'il est indécidable ; il est juste en ce sens de dire qu'il ne sert strictement à rien. » Les critiques les plus aiguës sont toujours celles qui retombent le plus vite sur la tête de leurs auteurs. *L'Anti-Œdipe* fourmille de concepts indécidables, le capitalisme, notamment, à la fois décodant et recodant, et dont on peut souvent dire les choses les plus contradictoires. On peut reprendre ici certaines formules appliquées à l'Œdipe et les retourner presque mot pour mot contre les notions que Deleuze et Guattari s'efforcent de lui substituer, à commencer, bien entendu, par le désir. On n'inscrit pas tout dans le désir sans que tout, à la limite, ne fuie hors du désir. A côté de la face bénéfique, il y a une face maléfique du désir, terriblement importante elle aussi puisque c'est d'elle que relève la société dans son ensemble. On a toujours l'impression que les deux auteurs nourrissent un double projet, à la fois double et un, celui de supprimer toutes les différences qui servent d'échappatoires à tous leurs adversaires, psychanalytiques et autres, et celui d'échafauder une nouvelle différence, un « vrai désir » jamais encore repéré et qui n'appartiendrait qu'à eux et à leurs amis. Il y a là un *double bind* dans lequel le livre se débat longtemps et avec une extrême vigueur :

> Depuis le début de cette étude, nous maintenons à la fois que la production sociale et la production désirante ne font qu'un, mais qu'elles diffèrent en régime, si bien qu'une forme sociale de production exerce une répression essentielle sur la production désirante, et aussi que la production désirante (un « vrai » désir) a de quoi, potentiellement, faire sauter la forme sociale. Mais qu'est-ce qu'un « vrai » désir, puisque la répression, elle aussi, est désirée ? Comment les distinguer ? Nous réclamons les droits d'une très lente analyse. Car, ne nous y trompons pas, même dans leurs usages opposés, *ce sont les mêmes synthèses.*

Toujours, en somme, il faut décider l'indécidable, d'abord dans un sens et puis dans l'autre, grâce à une série de va-et-vient qui nous ramènent, bien entendu, à la méthode schizophrénique. On doit pourtant se demander comment ce genre de démonstration peut s'inscrire dans la revendication délirante. Si c'est le délire qui parle, si c'est au nom du délire que l'on parle, pourquoi chercher à fixer la différence d'un côté plutôt que de l'autre, pourquoi ne pas se laisser porter par le mouvement infini ? Si le délire était réellement ce qu'on veut dire qu'il soit, pourquoi ne pas en jouir sans se soucier de le fonder dans une critique encore logique de tout système non délirant ?

Dans la majeure partie de l'ouvrage, les deux auteurs s'évertuent à fixer des différences vagabondes. Ils ne renoncent jamais, en dépit d'eux-mêmes, aux valorisations et aux exclusions qui d'ailleurs ne parviennent pas à s'achever et font surgir les *doubles* à tous les coins de pages. Pour l'essentiel, donc, l'ouvrage correspond non au contenu avoué de la revendication délirante mais au contenu inavoué ; le délire qui emporte cet ouvrage n'est pas et ne saurait être celui qui est revendiqué. Le rapport au délire n'en est que plus authentique. Il possède la seule authenticité compatible avec la nature délirante qui est de se méconnaître elle-même et d'engendrer des effets toujours plus opposés à ceux que l'on recherche. Pour délirer vraiment, pour s'installer dans le délire effectif, il faut non pas s'abandonner au tournoiement et à la fuite de la différence, comme *L'Anti-Œdipe* prétend le faire, mais bien faire ce que *L'Anti-Œdipe* fait réellement, s'acharner à immobiliser tout le système dans les circonstances où l'entreprise devient désespérée. C'est cela, on l'a vu et on le vérifie ici, qui provoque le tournoiement et la fuite de la différence. C'est à vouloir stabiliser la différence qu'on la rend toujours plus instable, à la façon du canoteur malhabile qui surcompense les oscillations de son canot et qui finit par chavirer.

Le moment arrive, d'ailleurs, où la pression de l'identique se fait si forte, la présence des *doubles* si obsédante, qu'il n'est plus question de s'y soustraire. Tout ce que j'ai dit jusqu'ici n'est valable que pour une partie, la plus grande d'ailleurs, de *L'Anti-Œdipe*. Il y a d'autres passages qu'il est difficile, assurément, de circonscrire avec exactitude, où les auteurs, renonçant à lutter pour la différence absolue, se prêtent au jeu de l'identité envahissante et même s'y complaisent. Parmi les thèses soutenues, il en est qu'il est difficile de ne pas lire comme des variations mimétiques sur les thèses critiquées, celles de la psychanalyse structurale en particulier.

Un exemple seulement, celui du *grand anus transcendant* que les deux auteurs chargent solennellement de surcoder

le phallus structuraliste. Nous savons déjà qu'avec le délire, il n'est pas besoin d'*exclure* quoi que ce soit. Pour se débarrasser des gêneurs, il suffit de délirer plus avant, de noyer les résistances dans toujours plus de délire. Il n'est donc pas question de supprimer le phallus symbolique — c'est-à-dire au niveau *molaire*. Cet objet a beaucoup servi, depuis *Bouvard et Pécuchet*, mais il conserve un charme désuet dont il serait nigaud de se priver. Il est plus amusant de réduire la chose à l'insignifiance en élevant au-dessus d'elle un nouvel objet symbolique, en *exhaussant* ce nouvel objet. De quoi s'agit-il ? De l'anus, bien sûr, dont on entend faire une machine surpuissante, véritable formule A de la schizo-analyse, capable de surclasser toutes les formules P du phallo-structuralisme, sur quelque circuit des Vingt-Quatre Heures analytiques :

> Si le phallus a pris dans nos sociétés la position d'un objet détaché distribuant le manque aux personnes des deux sexes et organisant le triangle œdipien, c'est l'anus qui le détache ainsi, c'est lui qui emporte et sublime le pénis dans une sorte de *Aufhebung* constituant le phallus.

Deleuze et Guattari ont dû pas mal rire en cuisinant le sublime pénis et l'*Aufhebung* anale. Devant l'accueil fervent réservé à ce nouveau dévoilement rituel, l'ancienne observance, qui l'a un peu mérité, il faut l'avouer, est trop consternée ou trop occupée à se reconvertir pour observer que les mauvais plaisants vérifient à leur insu sa théorie structurale de la psychose. On croit s'installer sans coup férir dans le schizophrénique, on fait les farauds et vlan ! c'est comme trou, *illico*, que le symbolique se manifeste !

Après des pages sérieuses, passionnées, il y en a donc d'autres, dans *L'Anti-Œdipe*, qui découragent toute velléité de discussion. On ne sait jamais où finit la pensée vraie et où commence le canulard contestataire. Cette ambiguïté n'est pas sans servir un peu le dessein des deux auteurs, on peut même la croire concertée pour enfermer le lecteur dans une espèce de *double bind*. La thèse défendue ici, par exemple, selon laquelle le livre retombe à chaque instant dans les pensées qu'il dénonce, et ne parvient jamais à se débarrasser ni de Freud ni de Lacan, destiné qu'il est à traîner ces *doubles* après lui, cette thèse trop patiemment élaborée va se révéler d'un seul coup inutile, superflue. On peut toujours me dire que j'ai perdu mon temps et ma peine, que les auteurs savent bien mieux que moi tout ce que je prétends leur démontrer. Et ce n'est pas tout à fait faux. On pourra citer en témoignage l'affaire du grand anus et quelques autres de la même farine. Quoi qu'il fasse, le critique n'en mènera pas large. S'il se laisse prendre aux aspects de l'ouvrage qui lui paraissent les plus

fermes, on le plaindra de pontifier sur un texte qui ne se prend pas lui-même au sérieux. A quoi bon disséquer ce qui n'est qu'un brûlot lancé dans les structures vermoulues de l'intellectualité capitaliste ? Qu'il se permette de rire, au contraire qu'il dise partout : « Elle est bien bonne », et on lui reprochera de méconnaître la seule entreprise encore un peu valable dans la décadence convulsionnaire de notre temps.

Dans un cas comme dans l'autre, on n'aura pas tout à fait tort. Prendre le livre au sérieux, le prendre à la légère, ce sont là deux manières de ne pas voir le stade critique auquel nous sommes parvenus et la façon dont *L'Anti-Œdipe* veut s'insérer dans cette crise. On nous dit qu'au lieu de se raidir contre le mouvement, il faut s'y abandonner. Il faut pousser toujours plus loin l'artifice des pensées actuelles, outrer encore ce qui est déjà caricature. Dans ces conditions, tous les procédés sont légitimes. On s'appuie tantôt sur ceci pour subvertir cela, tantôt sur cela pour démolir ceci. Penser logiquement contre la logique des autres, voilà qui est de bonne guerre pour Deleuze et Guattari, mais on ne peut pas retourner contre eux l'arme de la logique, on ne peut pas leur demander d'être logiques jusqu'au bout, puisque c'est la schizophrénie qui parle par leur bouche, puisqu'ils possèdent le *copyright* du vrai délire. Ah ! la belle invention que cette schizo-analyse là ! Ça va vous réduire les contradicteurs au silence plus vite encore que toutes ces « résistances » dont les psychanalystes détiennent le secret et qu'ils ont toujours en réserve dans leurs poches !

Aggraver toutes les perversions, appuyer encore sur l'arbitraire des formes culturelles qui nous entourent, en un geste qui ne relève ni exclusivement du délire, bien entendu, ni du jeu, ni de l'engagement, mais qui participe de toutes ces attitudes et d'autres encore, si bien qu'il devient impossible de l'enfermer dans quelque définition critique, voilà la différence infinie du schizophrène réussi ; elle ne fait qu'un avec le programme de *L'Anti-Œdipe*, avec sa stratégie.

Rien ici, donc, qui ne paraisse relever et, jusqu'à un certain point, ne relève du calcul tactique. Il faut noter, toutefois, que la répétition mimétique des *doubles* s'inscrit dans le tableau clinique du délire schizophrénique. Deleuze et Guattari ne mentionnent ce qu'on nomme d'habitude l'*histrionisme* du schizophrène qu'assez brièvement et pour en minimiser le rôle qui pourrait bien être plus important, en fin de compte, et dans ce tableau et dans *L'Anti-Œdipe* lui-même, qu'ils ne le laissent supposer. Il se pourrait, en d'autres termes, que sur le plan de la lutte entre la différence et l'identité, le rapport de *L'Anti-Œdipe* soit plus conforme encore à la réalité du délire que la revendication délirante ne voudra ou ne pourra l'admettre.

Dans la plus grande partie de leur livre, Deleuze et Guattari s'efforcent, on l'a vu, d'établir des points de repère fixes, de décider du haut et du bas, de la droite et de la gauche. C'est très sérieusement qu'ils s'évertuent à séparer le bon inconscient du mauvais désir social, la bonne schizophrénie révolutionnaire de la mauvaise paranoïa réactionnaire, etc. Au niveau des méthodes proposées et des analyses qu'elles permettent, on pourrait discuter sans fin de la réussite ou de l'échec de ce projet, de l'aptitude des « synthèses disjonctives », ou des « différences d'intensité », ou encore des « différences de régime », à jouer le rôle qu'on entend leur faire jouer. Je crois, en vérité, qu'il n'y a plus guère de sens à rejeter sur le social en tant que tel la responsabilité de tout malheur humain. La tentative n'en est pas moins intéressante car elle ne succombe pas entièrement, même vis-à-vis de la psychanalyse, à la facilité qui consisterait à rejeter le mal sur des boucs émissaires bien voyants, sociologiques ou doctrinaux. Mais elle débouche, de ce fait même, sur une véritable paralysie. C'est toujours là où il faut faire passer les différences qu'il importe aussi de les effacer, sous un autre rapport. C'est de cette paralysie et de la confusion qui en résulte qu'il faut partir pour expliquer les volte-face que nous venons de constater, la conversion soudaine du preux de la différence en bouffon de l'identité. Deleuze et Guattari veulent croire que c'est de leur plein gré qu'ils se transforment en fou de la philosophie et en *trickster* de la psychanalyse, mais il faut y regarder de plus près. Le moment arrive où même la plus extrême mobilité, même la dialectique la plus sensationnelle n'arrive plus à sauver la différence de l'identité qui la pénètre. C'est toujours à ce moment-là, quand ils sont talonnés par les *doubles* et que la différence, localement, semble perdue, que les deux auteurs se jettent dans la cause de l'identité, dans l'entreprise contraire à celle qu'ils poursuivaient, toujours avec la même ardeur. Mais l'identité n'est jamais assumée que sur le mode de la parodie. Loin de se tourner franchement vers les *doubles* pour leur demander ce qu'ils *veulent dire*, ils s'interdisent de les prendre au sérieux ; le recours à la parodie contestataire fait tout sombrer dans le ridicule. Au fond, il s'agit de faire croire aux autres et de croire soi-même que le jeu auquel on est voué ici n'est pas réellement celui des *doubles*, que ce ne sont pas les *doubles* qui mènent le jeu mais les deux auteurs qui se proposent de jouer aux *doubles*. La différence ne peut paraître importante qu'à la lumière d'un certain projet qui est justement de maintenir la différence à tout prix et qui se révèle d'autant plus absurde qu'il aboutit au même résultat inévitable, à la destruction de toute différence concrète mais dans un contexte d'histrionisme délirant qui rend cette destruc-

tion inefficace, qui transforme inutilement en pire ce qui devrait être le meilleur.

*

Si curieux qu'on puisse juger ces manèges, ils sont quand même moins intéressants que la question fondamentale, celle qui demeure en suspens, la question d'Œdipe et de son complexe. D'un bout à l'autre de leur ouvrage, Deleuze et Guattari emploient le mot Œdipe et les néologismes qu'ils en dérivent, œdipiser, œdipianiser, comme des synonymes parfaits de *triangle* et de ses dérivés. Se faire « trianguler » et se faire « œdipianiser » ne désignent jamais qu'une seule et même opération. Qu'on me corrige si je me trompe.

C'est dire que les deux auteurs rapportent docilement à l'Œdipe psychanalytique, ainsi qu'on le leur a appris, tous les rapports de configurations triangulaires, toutes les rivalités mimétiques, toutes les concurrences de *doubles* qu'il leur arrive d'observer. Ils mentionnent, par exemple, une déclaration qu'aurait faite Stravinski peu avant sa mort et selon laquelle, tout au long de sa vie, le musicien aurait voulu prouver à son père de quoi il était capable... Deleuze et Guattari voient là une confirmation du lavage de cerveau généralisé qui sévit dans la société contemporaine. La psychanalyse n'a pas à inventer l'Œdipe, disent-ils, les sujets se présentent chez leurs psychiatres déjà tout œdipianisés.

Il faut poser ici une question non à la psychanalyse car ce n'est pas la peine, mais à Deleuze et à Guattari qui s'en prétendent libérés. A qui Stravinski aurait-il le droit de vouloir prouver quoi que ce soit sans se faire aussitôt étiqueter comme victime de l'injonction œdipienne ? Avec qui a-t-il la permission de rivaliser sans retomber sous le coup de la psychanalyse ? Avec son frère, sa petite amie, la concierge, les autres musiciens ? Avec personne puisque la rivalité va forcément se présenter, chaque fois, sous la forme d'un triangle et sera automatiquement rapportée à l'éternel Œdipe, abandonnée sans combat à la machine freudo-structuraliste.

Si cet abandon est légitime, si l'Œdipe psychanalytique a un droit de regard sur toutes les activités conflictuelles, la cause est entendue. Le reste n'est guère qu'accrochages d'arrière-garde, broutilles, agaceries contestataires. La production désirante est l'utopie d'un univers sans conflits, vaste nuage d'encre destiné à dissimuler une capitulation sans conditions. La théorie œdipienne sort intacte de *L'Anti-Œdipe* et elle encaisse même au dernier acte une assez jolie prime, et c'est *L'Anti-Œdipe* lui-même, œdipianisé de toute évidence jusqu'au nombril, puisque tout entier structuré sur une rivalité

triangulaire avec les théoriciens de la psychanalyse, lesquels fournissent les pères vivants et morts en nombre plus que suffisant pour satisfaire l'analyste le plus pointilleux. Si la déclaration de Stravinski est œdipianisée, elle ne l'est pas de façon plus spectaculaire que les centaines de pages de *L'Anti-Œdipe*. Elle n'est guère encore, sous l'œil du voisin, que cette paille minuscule qui nous dissimule la poutre dans le nôtre, énorme poutre œdipienne que constitue l'ouvrage intitulé *L'Anti-Œdipe*.

Je ne m'érige pas ici en défenseur de la psychanalyse, bien au contraire. Je soutiens que ce sont Deleuze et Guattari qui la défendent malgré eux, qui lui apportent une apparence de confirmation en recourant à une méthode défaitiste. Il y a certainement un lavage de cerveau psychanalytique mais, en le définissant comme ils le font, Deleuze et Guattari ne peuvent que perpétuer le malentendu et même l'aggraver. Cinquante ans de culture psychanalytique ont transformé en un véritable réflexe la référence à l'Œdipe devant toute configuration triangulaire ou para-triangulaire. Ce n'est pas le contenu des conflits qui appartient à la psychanalyse, c'est seulement l'étiquette. Il ne faut pas se laisser impressionner par l'étiquette au point de croire que seul un nouveau mythe solipsiste pourra nous débarrasser de Freud.

Dans bien des cas, certes, la référence à *l'Œdipe* est irréfléchie, elle ne correspond à aucune pensée réelle. Jamais pourtant il ne s'agit d'une chose sans conséquences. Elle entraîne avec elle tout un monde de préjugés qu'il est désormais impossible ou presque de remettre en question. *L'Œdipe* est devenu une évidence première, quasi indestructible, une véritable loi de la gravitation psychique. Témoin : *L'Anti-Œdipe*.

La définition mimétique du désir permet d'engendrer la rivalité sans l'aide de *l'Œdipe*, elle fait surgir en nombre illimité les *doubles* sans référence aucune au mythe ou à la famille nucléaire. On se trouve en présence d'une donnée très générale dont le rapport aux Œdipes mythique, tragique et psychanalytique doit être élucidé. Il est évident que l'Œdipe de crise, tel que Freud le conçoit, comporte des éléments mimétiques indéniables mais variables et jamais vraiment précisés. Le rapport mimétique s'oppose, par contre, à l'Œdipe de structure par ses vertus destructurantes. Le désir mimétique s'inscrit toujours, assurément, dans des structures existantes qu'il tend à subvertir. Cela ne signifie nullement qu'on puisse le définir comme « imaginaire ».

Il faut s'interroger sur le rapport mal défini entre le triangle œdipien, mythique ou psychanalytique, et tous les triangles et pseudo-triangles de la rivalité mimétique. Pour l'anti-

œdipisme véritable, il n'y a d'espoir que dans une critique efficace du rapport univoque postulé par la psychanalyse entre *l'Œdipe* et tous les autres triangles.

Cette critique commence de toute évidence par le mythe. Elle ne fait qu'un avec un nouvel effort pour expliquer le mythe. On repère sans difficultés, dans beaucoup de mythes et dans celui d'Œdipe en particulier, les traces de crises aiguës où se défait, littéralement, la trame culturelle. A la suite de tout le formalisme moderne, Deleuze et Guattari croient que les signes d'indifférenciation et la présence des *doubles*, dans le mythe, ne correspondent à aucune réalité. Cette attitude se situe, bien entendu, dans la même ligne que le refus de systématiser le délire en fonction des *doubles*. Elle aboutit partout aux mêmes impasses. Mais ici encore, on peut reprendre le problème à partir des doubles réels. D'innombrables indices, toujours indirects certes, mais merveilleusement convergents et qui vont de la peste mythique ou des travestis et inversions hiérarchiques de la fête aux mutilatons rituelles, aux cérémonies dites « totémiques », aux masques et cultes de possessions, suggèrent que les crises décelables derrière tous ces phénomènes culturels relèvent du désir mimétique et combinent à leur paroxysme la violence physique avec les manifestations de type délirant. Il n'y a aucune raison de ne pas accueillir les témoignages convergents et de ne pas admettre, sous forme d'hypothèse d'abord, que la perte violente du culturel soit la condition nécessaire de sa restauration, que la métamorphose d'une communauté en foule aveugle et démente constitue le préalable obligé de toute création mythique et rituelle. Rien n'est plus banal, à plus d'un titre, que cette supposition. Toute la question est de savoir comment l'interpréter et ce qu'il est possible d'en faire.

Une fois qu'il n'y a plus que des *doubles* affrontés, le moindre hasard, le signe le plus infime peut entraîner la fixation de toutes les haines réciproques sur un seul de ces *doubles* Ce que la *mimesis* a fragmenté et divisé à l'infini, elle peut d'un seul coup l'unifier à nouveau, dans un transfert collectif que l'indifférenciation générale rend possible et qu'elle nous permet de comprendre comme une opération réelle.

Dans l'homogénéité de la crise qui ne fait qu'un avec l'interminable de la violence, le faux infini de la différence tournoyante, la victime émissaire opère un partage qui fixe la différence et ramène un sens identique pour tous. On s'explique, de ce fait, que tant de mythes d'origine se présentent sous la forme de conflits entre des frères ou jumeaux mythiques dont un seul périt, ou se fait chasser, ou même sous la forme d'un choc créateur entre des entités symétriques, des montagnes, par exemple, d'où jaillissent aussitôt l'ordre, le sens et la fécondité. Le structuralisme ethnologique déchiffre

les différences stabilisées par la victime émissaire, garanties par le religieux ; il ne peut pas s'interroger sur la symétrie sous-jacente, sur l'identité conflictuelle des *doubles*.

La victime émissaire fournit à la violence un exutoire en unifiant contre elle la communauté entière. Elle paraît donc emporter avec elle dans la mort une violence qu'elle a polarisée. A la violence réciproque qui empoisonnait la communauté se substitue une non-violence de fait. Parce que violence et non-violence relèvent d'un même processus jamais vraiment compris, elles sont toujours rapportées, l'une et l'autre, à une seule et même entité qui redevient transcendante et bénéfique après une visitation immanente et maléfique. Les métamorphoses du sacré s'effectuent par l'intermédiaire d'un ancêtre divinisé. d'un héros mythique ou d'une divinité ; derrière ceux-ci, c'est toujours le mécanisme de la victime émissaire qui se laisse repérer.

Une fois qu'on dispose de ce fil directeur que constitue la *mimesis* et la victime émissaire, on s'aperçoit très vite que seule notre ignorance peut rapporter les interdits primitifs à la pure superstition ou aux fantasmes. Leur objet est réel, et c'est la *mimesis* désirante elle-même, avec toutes les violences qui l'accompagnent. Ce fait n'est guère niable, assurément, dans le cas des interdits qui portent sur la représentation figurée ou même sur tous les modes de représentation dédoublante, telles que l'énonciation du nom propre. Il en va de même dans les interdits qui frappent les jumeaux ou même les simples ressemblances entre consanguins. De même, les interdits de l'inceste frappent toutes les femmes proches sans distinction de parenté, au moins dans leur principe ; c'est l'enjeu possible d'une rivalité mimétique qu'ils soustraient à ceux qui vivent ensemble. La crainte mal définie qu'inspire à Platon la *mimesis* en général et la *mimesis* incontrôlée en particulier s'inscrit sur le fond de la crise mimétique, de même que l'hostilité de mainte société traditionnelle à l'égard des mimes, des acteurs et de la représentation théâtrale en général.

Beaucoup d'intuitions fonctionnalistes sont exactes, même si elles sont incapables de se justifier. L'efficacité et la perspicacité relative des interdits ne fait qu'un avec leur origine. L'interdit n'est que la violence de la crise soudainement interrompue par le mécanisme de la victime émissaire et retournée en prohibition par une communauté terrifiée à l'idée de retomber dans la violence.

Le rituel jaillit, lui aussi, de la victime émissaire. Il cherche à prévenir toute récurrence de la crise en répétant le mécanisme unificateur et fondateur sous une forme aussi exacte que possible. L'action principale consistera donc presque toujours en une forme d'immolation rituelle, en imitation

du meurtre réel, qui n'est pas celui d'un « père », bien entendu, mais de la victime émissaire.

Le rite est donc lui-même *mimesis* qui porte, cette fois, non plus sur le désir de l'autre, avec les conséquences dissolvantes et destructrices que l'on sait, mais sur la violence unificatrice. La *mimesis* rituelle unanime, en combinaison avec les interdits et l'ensemble du religieux, constitue un préventif réel à l'égard de la *mimesis* vagabonde et conflictuelle. Contre la mauvaise *mimesis*, donc, le culturel ne connaît pas d'autre remède qu'une bonne *mimesis*. C'est bien pourquoi la *mimesis* est indécidable, notamment chez Platon, comme l'a bien noté Jacques Derrida. Tout ce qui touche, de près ou de loin, au sacré est en vérité indécidable. C'est le mécanisme de la victime émissaire qui fournit le principe de toute décision, même dans les répétitions rituelles et para-rituelles, si affaiblies et désacralisées qu'elles puissent devenir.

La résolution finale est trop étroitement mêlée à la crise pour que les rites puissent vraiment les distinguer l'une de l'autre. C'est pourquoi les rites, en règle générale, comportent des éléments qui ont un caractère objectif de transgression mais qui constituent d'abord l'imitation religieuse du processus qui a engendré l'interdit, forcément identique à la transgression de celui-ci, surtout quand il est appréhendé à sa lumière. On aura donc des violences réciproques, des crises de possession, c'est-à-dire du mimétisme paroxystique, des formes multiples d'indifférenciation violente, du cannibalisme rituel et, bien entendu, l'inceste. Ces phénomènes ont toujours en eux-mêmes un caractère maléfique ; ils ne deviennent bénéfiques que dans le cadre du rite, en association étroite avec une forme quelconque de sacrifice, c'est-à-dire avec l'élément rituel le plus directement commémorateur de la victime émissaire.

Si le désir mimétique est une réalité universelle, s'il va vers la violence infinie, c'est-à-dire vers la démence et la mort, il faut certainement envisager le problème de la culture en fonction de sa forme la plus développée, et c'est bien ce délire dont se réclament Deleuze et Guattari. *L'Anti-Œdipe* se situe donc en un lieu dont il faut reconnaître le caractère crucial mais c'est pour y faire le contraire de ce qu'il faudrait, c'est pour répudier *in extremis* l'identité des *doubles* en se fondant sur le délire lui-même alors qu'il faut tout fonder sur cette identité. La vraie question n'est pas : comment accéder au délire universel, mais comment se fait-il qu'il n'y ait pas que du délire et de la violence infinie, c'est-à-dire rien du tout ? Cette question ne fait qu'une avec celle de la différence qui paraît osciller entre les *doubles* mais qui, en vérité, n'a de réalité que stabilisée, relativement au fonctionnement effectif d'un ordre culturel déterminé. Dans la violence réciproque et le délire, la différence retourne à son néant originel. Il n'y

a plus que des représailles qui s'échangent et il est bien évident qu'aucune volonté générale à la Rousseau ne saurait fonder des systèmes différentiels stables, communs à toute une société. Partout où elle existe, une chose telle que la volonté générale est tributaire d'un système pré-existant. Il y a donc là une question jusqu'ici sans réponse à laquelle l'hypothèse de la victime émissaire apporte une solution trop rationnelle et qui s'imbrique trop parfaitement avec les témoignages mythiques et rituels pour que les disciplines concernées puissent se dérober à l'examen qu'elle appelle (2).

Si on veut considérer la crise mimétique et sa résolution comme une origine absolue, on peut dire que la définition de la victime émissaire comme parricide et incestueuse a un caractère rétrospectif : elle ne peut s'effectuer qu'à partir de la loi fondée par la mort de cette victime. C'est d'abord la crise elle-même que le parricide et l'inceste signifient, et le fait que cette crise soit tout entière rapportée à un individu unique.

On doit se demander pourquoi les accusations du type parricide et inceste, la hantise des crimes œdipiens, y compris l'infanticide, reparaissent dans toutes les grandes crises sociales, un fait dont témoignent, entre autres choses, la tragédie grecque et la psychanalyse. Dans toutes les violences collectives du type lynchage, pogrom, etc. qui se motivent de ce type d'accusation, c'est toujours un même type de drame qui se rejoue, à ceci près que nous ne lisons pas le phénomène collectif dans la clef mythique du héros réellement coupable, parce que les phénomènes directement observables comme violence collective ne sont pas producteurs, *par définition*, sur le plan mythique et religieux.

Si la crise est propagation de la rivalité mimétique, on conçoit sans peine qu'à force de s'étendre, elle finira par contaminer même les rapports avec les proches parents ; c'est cette transformation du père et du fils en rivaux mimétiques, en *doubles*, que nous montre perpétuellement la tragédie. On a donc un triangle dont le troisième côté peut être occupé par la mère. A l'horizon de toute crise du type défini plus haut, le parricide et l'inceste doivent surgir non comme fantasmes mais comme les conséquences extrêmes d'une extension de la rivalité mimétique au triangle familial. Il n'est pas nécessaire de se demander si ce passage à l'extrême est effectivement réalisé pour comprendre qu'il n'est jamais définissable comme imaginaire ou fantasmatique.

La psychanalyse ne peut donc pas s'en tirer en affirmant que la genèse proposée ici ne la gêne nullement, qu'elle ne

---

(2) R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Grasset, 1972.

contredit pas sa théorie parce qu'on peut toujours enraciner les accusations dont la victime émissaire fait l'objet dans les désirs inconscients, fantasmes, etc. Le parricide et l'inceste n'ont pas une origine projective. L'idée est une idée d'adultes et de communauté en crise, comme le remarquent justement Deleuze et Guattari. Elle n'a aucun rapport avec la petite enfance. Elle signifie la destruction de toute loi familiale par la rivalité mimétique.

Œdipe Roi montre la genèse de l'accusation. Elle naît de la querelle des protagonistes, querelle au sujet de la crise et qui ne fait qu'un avec elle. Chacun s'efforce de triompher de son rival mimétique en rejetant sur lui la responsabilité de tous les malheurs publics. Le jeu d'accusations est réciproque. Que ce jeu fasse surgir tour à tour, à mesure qu'il s'aigrit, le régicide d'abord, puis le parricide et l'inceste nous montre bien qu'on a affaire à une intuition réelle, portant sur le caractère mimétique de la crise en cours de transfert déjà du collectif à l'individuel et de ce fait même grossie et transfigurée. La crise tragique n'est qu'une chasse à la victime émissaire, incapable de se conclure aussi longtemps qu'aucune victime ne parvient à faire contre elle, donc autour d'elle, l'unanimité.

A partir du moment où l'unanimité est acquise, il n'y a plus la violence de chacun contre chacun, il n'y a plus que des innocents face à un unique responsable. La victime émissaire rassemble sur elle tous les aspects maléfiques, ce qui ne laisse aux Thébains que les aspects les plus anodins, la contagion passive de la *peste*. Quand l'oracle ordonne aux Thébains de découvrir le responsable unique de la crise, il leur dit réellement ce qu'ils vont faire pour résoudre cette crise, non pas en vérité parce qu'un tel responsable existe mais parce que seule l'unanimité refaite grâce à l'accord de tous sur un coupable présumé peut apporter la guérison. C'est une chasse à la victime émissaire qu'organise l'oracle. C'est d'ailleurs pourquoi l'arrivée de cet oracle déclenche le paroxysme de la crise ; la dissension doit arriver à son comble pour que survienne la résolution.

Le désir mimétique nous a fourni une source de conflits qui ne s'enracinent ni dans la famille ni dans le mythe œdipien puisqu'ils débouchent sur une explication complète de ce mythe, impossible à la lumière de la psychanalyse. Il faut lire l'Œdipe freudien à la lumière du désir mimétique au lieu de rapporter les triangles mimétiques à l'Œdipe freudien. Le droit de regard tacitement concédé à Freud sur toute configuration triangulaire se fonde sur un rapport réel, mais Freud inverse le sens de ce rapport. La rivalité mimétique ne se rapporte nullement à l'Œdipe comme à sa cause et à son origine, il faut, au

contraire, chercher dans la rivalité mimétique la cause de tous les Œdipes, mythique, tragique et psychanalytique.

Si la psychanalyse recouvre les œuvres du désir et de la violence d'un parricide et d'une inceste mythologiques, exactement comme le mythe, ce doit être pour les mêmes raisons. Il n'est pas difficile de montrer que la psychanalyse classique fonctionne comme un rite, le rite de l'Œdipe, selon la formule de Lacan qui aurait voulu qu'elle fut autre chose. Démontrer le caractère proprement rituel de la psychanalyse classique est d'autant plus facile aujourd'hui, que les structuralistes n'acceptent pas la conception originelle de Freud selon laquelle tous les petits enfants revivent à leur façon une version modifiée mais réelle du drame œdipien. La psychanalyse structurale ne croit pas à l'Œdipe de crise.

Dans la conception traditionnelle de la cure, il convient de mettre à jour les désirs honteux et de les ventiler pour en dissiper la virulence et permettre aux hommes de les assumer sur un mode constructif. De ces ennemis, donc, la cure fait des alliés. L'Œdipe est le représentant déguisé de la victime émissaire, de la victime sacrificielle que chacun de nous doit tour à tour intérioriser et extérioriser. Il joue un rôle double de mal et de remède.

Il y a là, bien entendu, un passage collectif à l'individuel qui ne manque pas de précédents. Le chamanisme classique déplace du collectif à l'individuel le thème général de l'expulsion qui constitue l'interprétation fondamentale du mécanisme de la victime émissaire au niveau rituel. L'expulsion devient celle d'un objet matériel qui aurait envahi l'organisme du malade. La psychanalyse, de même, transpose en expulsion psychique le *pharmakos* tour à tour maléfique et bénéfique dont elle trouve le modèle, de façon beaucoup plus précise et littérale qu'elle ne le croit, dans un déguisement mythique de la victime émissaire, exactement comme les anciens rites. Si des termes comme *abréaction* et *catharsis* ne servent plus guère, de nos jours, à décrire les bénéfices de la cure, ce n'est pas parce qu'ils disent mal ce qu'il convient de dire, c'est parce qu'ils le disent trop bien. Le parallélisme des formes rituelles et des formes culturelles modernes cause une gêne indéfinissable.

La psychanalyse c'est toujours l'indécidable qui se décide, d'abord dans un sens puis dans l'autre. On retrouve ce mystère non seulement dans la conception de la cure mais dans l'œuvre de Freud, envisagée chronologiquement, et enfin dans l'histoire de la psychanalyse, qui passe d'abord aux yeux des bien-pensants pour le fléau de Dieu et qui se métamorphose ensuite en pilier de l'ordre social. Freud lui-même, à son arrivée dans le port de New York, croit apporter aux Américains « la peste », mais, dans les dernières années de sa vie,

il parle surtout de la sublimation. Ce qui paraît d'abord l'élément le plus destructeur, le parricide et l'inceste, devient très vite le fondement d'un ordre psychanalytique, le *building block* de l'*homo psychanalyticus*. L'indécidable, une fois de plus, a pivoté sur lui-même. Il faut se garder de rejeter ces métamorphoses sur la trahison de quelques lévites, sur les « récupérations » prétendues et autres boucs émissaires de second ordre.

Définir la psychanalyse comme un rite, ce n'est nullement la minimiser, surtout sur le plan du savoir ; plus un rite est efficace, plus il faut qu'il se soit constitué dans la proximité de la victime émissaire. Il y a toujours de la méconnaissance, certes, mais une méconnaissance moindre que celle des formes affaiblies et dérivées. Dans la théorie freudienne, il faut voir la retombée d'une double et puissante attaque en direction de la victime émissaire, problématique œdipienne d'une part, *Totem et tabou* de l'autre. C'est le voisinage du mécanisme vrai qui confère à la théorie sa fécondité proprement mythique dans un grand nombre de domaines, de la médecine à l'esthétique et même à la science puisqu'elle constitue une source d'inspiration pour les recherches ultérieures.

Si Freud ne parvient jamais jusqu'à la victime émissaire, on dirait qu'il reste toujours exactement centré sur elle, autrement dit que ses progrès, ses hésitations et ses reculs, sur les versants opposés qui mènent à elle, restent à peu près équivalents. De là, l'équilibre proprement mythique des grandes notions freudiennes, ou si l'on veut leur caractère indécidable. L'élément critique et violent est toujours exactement compensé par l'élément ordonnateur et stabilisateur. Le « complexe » ne fait accéder les hommes à une vie familiale et sociale régulière, comme les grands rites de passage, que parce qu'il est d'abord passage réel par la violence maléfique, plongée dans le désordre. Freud ne saurait concevoir l'Œdipe sans crise, sans ce fondement qui est d'abord perte de fondement. Il me paraît contraire à l'esprit véritable de Freud de mettre l'accent sur un problème de structures trans-individuelles que *Totem et tabou* permettrait de résoudre par « hérédité phylogénétique ».

Jamais Freud ne confronte directement le problème posé par les deux faces opposées de l'Œdipe, la destructurante et la structurante. Il laisse l'indécidable se décider sans lui et la puissance mythique ne fait qu'un avec ce retrait. La pensée qui se libère peu à peu du rite veut toujours tout décider par elle-même mais tant que la victime émissaire ne dévoile pas son mystère, il vaut mieux pour elle ne pas substituer à l'indécidable un principe de décision qui n'est jamais le bon. Elle tombe ou bien dans le déséquilibre stable des fausses ration-

nalités, ou bien — ou plutôt ensuite — dans les déséquilibres instables qui préparent le délire.

Dans la psychanalyse structurale, l'équilibre est rompu au profit de la structure. Les pertes du côté de la crise sont compensées en partie par le dégagement d'une notion absente chez Freud, celle d'un ordre symbolique indépendant des objets dans lesquels il s'actualise, résidu de transcendance purement formel et qui détermine les éléments derniers de toute représentation, qui ordonne les positions structurales et distribue les rôles au sein d'une totalité.

Dans la perspective présente, cette notion d'ordre symbolique doit apparaître comme une intuition partielle des effets toujours perpétués de la victime émissaire, même dans un système privé en apparence de tout fondement mythico-rituel, et alors même que toute référence à un principe transcendant a disparu. Il faut donc rejeter la lecture proposée par *L'Anti-Œdipe* qui fait de l'ordre symbolique une simple régression vers le « despotisme archaïque ».

Divers facteurs tendent, toutefois, à limiter la portée du témoignage. Le premier tient à l'enracinement dans la psychanalyse plutôt que dans l'observation directe, sociologique et culturelle. La psychanalyse structurale n'est souvent qu'un structuralisme de la psychanalyse. Le second tient au structuralisme lui-même, qui ne peut se fonder qu'aux dépens de la crise, au prix d'une décision fondamentale qui ampute tous les indécidables de leur face maléfique. Il est excellent, certes, de rejeter les localisations mythiques de la crise auxquelles s'arrête Freud, sur la petite enfance tout particulièrement. La négation de toute crise, néanmoins, la perte de toute intuition au sujet de la crise fausse l'ensemble de la théorie, même au niveau de l'ordre symbolique, qui ne devrait pas faire l'objet d'un traitement séparé, indépendant des oppositions de *doubles*, rejetées, elles aussi, et effectivement neutralisées dans le ghetto de l'*imaginaire*.

Parce qu'ils recouvrent et déguisent toujours le jeu double de la violence, les grands symboles du sacré symbolisent à la fois toute désymbolisation et toute symbolisation. Ils ne deviennent le signifiant que pour avoir d'abord signifié la fin de toute signification. C'est bien pourquoi ils sont toujours indécidables. C'est les méconnaître que de les associer exclusivement à des mécanismes ou plutôt à des postulats de structuration trop arbitraires pour ne pas demeurer improductifs sur le plan des textes culturels. L'inceste, par exemple, ne peut signifier la différence stabilisée, la loi instaurée, la souveraineté intronisée, dans les monarchies sacrées, par exemple, que parce qu'il signifie d'abord la différence perdue et la violence réellement déchaînée. Appréhendé en lui-même, en dehors de tout contexte rituel, l'inceste est exclusivement maléfique

et destructurant. S'il y a inceste rituel, dans certaines sociétés, c'est parce qu'il y a d'abord la victime émissaire dont le meurtre collectif, en punition d'un inceste supposé, a libéré la communauté de la violence qui l'étouffe. On exige que les victimes de rechange vivent et périssent comme la victime originelle passe rétrospectivement pour avoir vécu et comme elle a péri, en vertu du principe : mêmes causes, mêmes effets. On s'efforce de perpétuer et de raviver les effets d'une première mise à mort spontanément unificatrice.

La preuve que l'inceste rituel a la même origine que le trône royal, lequel n'est jamais que la pierre des sacrifices peu à peu transfigurée, on la trouve dans les formules rituelles africaines qui font parfois du roi un véritable bouc émissaire, non pas sans doute de « péchés » au vague sens moderne, mais bel et bien d'une violence qui ne cesse de fermenter et qui risque d'exploser si elle ne trouve pas un exutoire rituel, ici le roi lui-même. Au Ruanda, par exemple, dans une cérémonie où le roi et sa mère paraissent attachés l'un à l'autre comme deux condamnés à mort, l'officiant prononce les paroles suivantes : « Je t'impose la blessure de la framée, du glaive, du vireton, du fusil, de la matraque, de la serpe. Si quelque homme, si quelque femme a péri de la blessure d'une flèche, d'une lance... je mets ces coups sur toi. »

L'inceste rituel ne relève ni du despotisme barbare comme le croient Deleuze et Guattari, ni de quelque empreinte structurelle constitutive de l'esprit humain. L'ordre symbolique n'a rien d'une donnée imprescriptible et inaliénable, analogue aux catégories kantiennes. *L'Anti-Œdipe* a raison de s'insurger contre cette conception mais les ressources d'une critique efficace lui font défaut.

Dans la perspective structuraliste, l'effacement du symbolique est défini comme une espèce de carence, la « forclusion », un peu analogue aux carences organiques. Toutes les identifications réelles sont « imaginaires ». Rien de ce qui se passe entre les hommes ne réagit sur le destin de l'ordre symbolique. *L'Anti-Œdipe* note bien cette absence de l'histoire mais dans un autre esprit. L'ordre symbolique naît du mécanisme de la victime émissaire, c'est-à-dire d'une violence unanime et toujours à la merci de la violence réciproque.

Loin, par conséquent, d'accéder à des structures immuables, la psychanalyse propose l'hypostase d'un moment historique transitoire. Elle prend l'instantané d'un moment particulier, déformé par l'optique psychanalytique, pour un donné inaliénable de l'esprit humain. Si on l'observe à la lumière des remarques précédentes, on doit conclure que cet instantané appartient à la fin d'un cycle culturel, proche de la désintégration absolue. L'ordre symbolique répartit toujours les rôles entre les personnes réelles, il reste organisateur sur le

plan des rapports concrets mais c'est parce qu'il opère comme manque. On croit tenir dans le phallus le signe de cette loi structurale, la puissance phallique dont le désir veut toujours s'emparer et qui ne cesse de l'éluder.

La transcendance n'*est*, en somme, que parce qu'elle sert entre les hommes d'enjeu trompeur. L'ordre symbolique passe pour invulnérable à toutes ces luttes dont il est l'objet, absolument hors de portée. En réalité, c'est un état de déchéance extrême qu'on observe, résultat justement de ce devenir enjeu, de cette mise en jeu dont le structuraliste n'appréhende que les derniers stades. Il est loin de s'attendre à ce qui va suivre. L'exaspération constante de la rivalité dont le symbolique lui-même fait l'objet, dans les polémiques actuelles notamment, doit entraîner une déchéance plus complète encore, un effacement du symbolique en tant que puissance objective, d'une objectivité non pas absolue, bien sûr, mais relative à la culture considérée, aux différences que le symbolique stabilise.

Si l'on peut parler, pour aujourd'hui, hier ou demain, d'un avènement culturel du délire, plutôt que d'aberration pathologique, ou de simples fantaisies d'intellectuels, on doit avoir affaire à cet effacement, plutôt qu'à une « forclusion » accidentelle, ou à une négation abstraite. C'est de cette nouvelle que Deleuze et Guattari se font les porteurs quand ils nient le symbolique. De cette négation, il faudrait redire ce qu'on a dit plus haut des négations dont Freud lui-même fait l'objet. Il lui arrive de se retourner contre ses auteurs, dans le fourmillement des triangles et des *doubles*. Elle est donc partiellement inefficace, et elle reste an-historique, de même que l'affirmation antérieure mais elle n'en marque pas moins une nouvelle étape au sein d'une même histoire. *L'Anti-Œdipe* est le signe d'une crise culturelle aggravée. Les éléments qui tendaient toujours, auparavant, à se réorganiser en fonction d'un point de fuite méconnu, certes, mais encore réel, tendent de plus en plus, désormais, à la fragmentation et à la dispersion. Jusqu'ici substitut de la présence, l'absence de la divinité est elle-même en train de s'effacer. On dirait, cette fois, que la mort même de Dieu a commencé à mourir.

Et c'est le spectacle des *Bacchantes* qui recommence parmi nous, le retour de la transcendance à une immanence qui risque de se confondre avec la pure réciprocité violente. Au symbolique soliveau qui supportait sans réagir les pires indignités de la part de ses sujets, pourrait bien succéder quelque grue schizophrénique, grande mangeuse des grenouilles qui demandent un roi, ou au contraire les refusent tous, ce qui revient au même.

Le processus d'appropriation réciproque du symbolique, la polémique au sujet de la cité en crise, ne fait qu'un avec la destruction de son objet. On peut le constater, et avec une

rigueur merveilleuse, dans le passage du lacanisme à *L'Anti-Œdipe*. Deleuze et Guattari comprennent que le symbolique, dans la psychanalyse structurale, fait l'objet d'une appropriation. La distance de l'imaginaire au symbolique, chez les disciples, est l'équivalent de l'*itinerarium mentis ad Deum* dans la mystique médiévale ; *L'Anti-Œdipe* mime avec humour le mouvement essentiel de l'analyse structurale : « Mais non, mais non, vous êtes encore dans l'imaginaire, il faut accéder au symbolique ! » La volonté d'appropriation parfaitement repérée et dénoncée dans *L'Anti-Œdipe* n'en reste que plus vivante dans *L'Anti-Œdipe* lui-même. Elle constitue la motivation fondamentale du livre qui se manifeste à tout instant, notamment dans le thème de la « vraie différence » que le lacanisme fait passer entre l'imaginaire et le symbolique par une erreur qui est aussi une usurpation et qu'il convient de déplacer, de transporter, presque à la façon dont on transporte les barrières blanches au passage des *autorités*, du côté de la fameuse production désirante et de l'inconscient sacré. C'est au cours de ce dernier transport, bien entendu, que cette arche d'alliance, un peu trop transportée et ballottée, va rendre le dernier soupir, événement dont *L'Anti-Œdipe* tient compte à sa manière, à la manière de sa méconnaissance, en nous affirmant qu'il n'y a jamais eu d'ordre symbolique et que, de toute façon, il faut lui préférer le merveilleux vertige schizophrénique, le feu-follet de la démence.

Le problème pour nous est de savoir si c'est bien là que la différence passe (entre le symbolique et l'imaginaire). La vraie différence ne serait-elle pas entre Œdipe, structural aussi bien qu'imaginaire, *et* quelque chose d'autre, que tous les Œdipes écrasent et refoulent, c'est-à-dire la production désirante — les machines du désir qui ne se laissent pas plus réduire à la structure qu'aux personnes, et qui constituent le Réel en lui-même, au-delà ou en dessous du symbolique comme de l'imaginaire.

Ce qui se laisse déchiffrer dans tous les débats théoriques, c'est l'histoire d'une lente désagrégation sacrificielle ou, si l'on préfère, d'une lente réapparition du désir mimétique. La *mimesis* désirante ronge lentement l'ordre symbolique mais reste longtemps structurée par lui. Les concurrences de toutes sortes vont s'exaspérant mais sans se dérégler et se déchaîner complètement. C'est pourquoi on a toujours affaire dans l'histoire à une combinaison et une articulation de ce que la psychanalyse structurale nomme le symbolique et l'imaginaire mais dans des proportions variables et toujours en route vers l'effacement objectif de l'ordre symbolique, vers l'oscillation schizophrénique des *doubles*.

Cette histoire ne commence pas avec la psychanalyse,

pas plus qu'elle ne s'achèvera avec le délire. Pour élargir le cadre de cette histoire, pas autant qu'il ne conviendrait, d'ailleurs, on n'a qu'à se retourner une fois de plus vers *L'Anti-Œdipe*. Une fois qu'on s'est habitué aux nouveautés de vocabulaire, aux « flux » et à la « production désirante », on retrouve avec surprise, dans ce livre, nombre d'attitudes et de thèmes très familiers, plus familiers encore que « l'Œdipe », ceux que les individualismes et subjectivismes des deux derniers siècles ont successivement ou simultanément cultivés.

Sujet unique, étranger à toute loi, orphelin, athée, célibataire, le désir de Deleuze et Guattari « se tient tout entier de lui-même », tel le Moi pur de Paul Valéry. On le dirait volontiers solipsiste s'il était assez nigaud pour appréhender les « personnes totales », ne serait-ce que pour nier leur existence.

Comme beaucoup d'individualismes exaspérés, l'inconscient de Deleuze unit à son impuissance concrète un formidable impérialisme abstrait. Super-Pichrocole, il peut assimiler à peu près n'importe quoi, l'univers entier s'il le faut, tout en rejetant ce qu'il a toujours plu aux solipsismes de rejeter, les personnes totales, bien entendu, vous, moi, le monde entier, mais sans méchanceté aucune. On nous précise toujours qu'il ne s'agit pas d'une *exclusion*. Si cet inconscient fait comme si moi je n'existais pas, je n'ai même plus la ressource de me sentir rejeté, l'ultime réconfort de la délectation morose. C'est bien là une philosophie pour les rapports urbains contemporains.

Comment un inconscient qu'on nous dit impersonnel ou trans-personnel pourrait-il jouer un rôle analogue à celui de la personne, du moi, de la conscience dans les systèmes de naguère ? Sur le plan des essences, la différence est insurmontable. Mais la différence des essences pourrait bien masquer, dans l'ordre du désir, le retour d'un identique auquel on est fermement décidé de rester aveugle.

La constante de tous les systèmes modernes à dominante consciente ou inconsciente, individualiste ou anti-individualiste, c'est le côté initiatique abstrait, la conquête à la fois impossible et obligée de quelque impalpable feu-follet. Il est clair que cette constante reparaît dans *L'Anti-Œdipe*. C'est un « grand voyage » que définit le livre, nouvelle quête mystique qu'il faut poursuivre jusqu'au bout pour devenir « un schizophrène réussi ». Personne n'est encore allé jusqu'au bout, mais il y a ceux qui partent et il y a la foule innombrable de ceux qui restent. On a l'impression qu'ils ne sont pas invités. A la liste des *exclus* traditionnels — héritiers, militaires et Chefs de l'Etat —, il faudrait peut-être dire des *disjonctés*, il faut ajouter désormais les psychanalystes.

Une fois de plus, les « horribles travailleurs » de Rimbaud,

vieilles connaissances, sont mis à contribution. Ils sont officiellement chargés de « crever le mur de la schizophrénie ». Il s'agit, en vérité, d'invertir la fameuse formule de Freud : Là où était le Moi, le Ça, ou si l'on veut le flux, doit l'emporter. L'entreprise n'est pas neuve, même traduite dans un langage plus ou moins psychanalytique. Le surréalisme est déjà une inversion de la mystique platonicienne partiellement appliquée à la psychanalyse. Dans tout effort pour situer *L'Anti-Œdipe*, il faut certainement faire entrer le surréalisme en ligne de compte. On peut dire, en effet, que s'il plonge déjà l'un de ses pieds dans la mystique inconsciente, le surréalisme garde l'autre fermement planté dans l'égotisme romantique. Il se propose donc comme forme intermédiaire entre le grand voyage de *L'Anti-Œdipe* et tous les grands voyages antérieurs. Il apporte ce dont on a besoin pour démontrer qu'il n'y a rien d'invraisemblable ni d'impossible, en dépit des apparences, dans la filiation que je viens de suggérer.

Avant l'arrivée de l'individualisme, la théorie de l'imitation est partout présente, dans la littérature, dans l'éducation, dans la vie religieuse. Exceller dans une activité quelconque, c'est toujours suivre un modèle. A l'origine de l'individualisme, il n'y a certainement pas disparition de la *mimesis* mais exaspération. Le mimétisme devenant partout réciproque, le modèle ne fait plus qu'un avec l'obstacle. Le mimétisme s'appréhende comme esclavage et devient inavouable. L'individualisme surgit donc dans le contexte d'un désir déjà évolué, à un certain stade d'une histoire qui est celle de la *mimesis*, c'est-à-dire de la désagrégation des interdits, particulièrement lente dans notre société et féconde en créations culturelles de toutes sortes. A mesure que le désir évolue, c'est-à-dire qu'il s'enfonce dans le piège du *double bind*, il cherche à se justifier et ces justifications ne reflètent jamais que négativement l'évolution réelle du processus, le processus même que nous avons dégagé plus haut et qui se reproduit dans notre société, de façon à la fois très analogue à ce qu'il était dans toutes les sociétés primitives et très différente. Dans le monde primitif, il y a lieu de le croire, et ceci pour des raisons qu'on ne peut pas exposer ici, les crises mimétiques sont extrêmement rapides et violentes, elles retombent donc très vite sur le mécanisme de la victime émissaire et sur la restauration d'un système fortement différencié.

C'est à cette même *mimesis*, de moins en moins réglée par les interdits, mais jamais complètement déréglée, réglée dans son dérèglement même, comme si la vertu sacrificielle présente dans notre société était quasi inépuisable, qu'il faut attribuer tous les phénomènes de « décodage » dont notre monde est le produit. La rivalité mimétique envahit l'existence sous des formes qui seraient radicalement destructrices dans

les sociétés primitives et qui sont formidablement productrices, au contraire, dans la nôtre, bien qu'elles s'accompagnent de tensions toujours plus extrêmes. Le capitalisme est lui-même d'essence mimétique, inconcevable dans une société fortement différenciée.

L'histoire des doctrines modernes fait partie de cette histoire, de cette lente évolution du désir vers le délire. C'est pourquoi on retrouve chez Deleuze bien des survivances des formes culturelles antérieures, réinterprétées et radicalisées en fonction de la revendication délirante. Ces formes ne sont jamais qu'une série de masques. Quand l'une d'elles réussit à s'imposer, quand elle triomphe partout et que la mode s'empare d'elle, elle est forcément percée à jour ; elle fait l'objet d'une critique démystifiante. Cette critique est en même temps une reprise du même projet sur une base forcément rétrécie du fait qu'elle doit tenir compte de sa propre contribution critique. L'histoire des doctrines en question se présente donc comme une série de replis stratégiques, sous l'effet d'un *double bind* qui va toujours se resserrant car chacune ne cherche à répudier la précédente que pour en proposer elle-même une variante implacable. L'individualisme et le subjectivisme se chassent eux-mêmes, en quelque sorte, de la scène culturelle. Ils se réfugient dans des couches toujours plus raréfiées de l'atmosphère culturelle ou ils se plongent, au contraire, dans des régions souterraines et c'est alors l'« inconscient » qui fait son apparition sous une forme critique, d'abord, dans la psychanalyse, et qui fait ensuite l'objet d'une idéalisation, comme seul lieu possible d'une revendication ultra-individualiste, dans *L'Anti-Œdipe* notamment.

Il faut inclure la psychanalyse au sein du processus qui a pour moteur la rivalité mimétique toujours critiquée dans la personne du rival, toujours méconnue au niveau de l'observateur lui-même. La polémique est toujours un effort pour accaparer ce qui subsiste du sacré, pour s'approprier la vertu sacrificielle qui paraît toujours appartenir à l'autre. La polémique suscite des déplacements réels de la vertu sacrificielle, et ces déplacements permettent à la psychanalyse, par exemple, et aussi à d'autres formes, de jouer un rôle para-rituel, toujours plus éphémère et précaire, sans doute, mais jamais nul.

L'Anti-Œdipe s'inscrit visiblement dans cette suite. Il flotte, autour de l'inconscient machinique, le même parfum d'intolérance moralisante et de terrorisme qui fut vague mais qui semble aujourd'hui se préciser, caractéristique depuis toujours de ce genre d'entreprise. *Qui oserait appeler loi le fait que le désir pose et développe sa puissance ?* Il y a des âmes assez viles pour prétendre que le désir pourrait manquer de quelque chose. *Ils osent injecter de la religion dans l'inconscient.* C'est à Freud lui-même que ce discours doit s'adresser,

à Freud qui a pourtant inventé la chose et qui se voit intenté un procès en diffamation de l'inconscient.

Quand ils franchissent une passe dangereuse, les deux auteurs semblent hausser le ton. On dirait qu'ils parlent à la cantonnade, pour prévenir quelque formidable garde rouge qui doit bivouaquer à proximité, aveuglément dévoué à la cause de « l'inconscient moléculaire ». Tout ce côté farouche et fracassant fait dire qu'on tient enfin l'*irrécupérable* et qu'on ne le lâchera plus. On ne voit pas que l'*irrécupérable*, ici comme ailleurs, ne fait qu'un avec le principe de toute récupération, c'est-à-dire de toute ritualisation. Le délire serait le volcan d'Empédocle lui-même, le défi suprême à toutes les tentatives d'« exploitation culturelle ». En réalité, il n'y a jamais d'autre exploitation culturelle, dans ce genre d'affaires, que celle des fidèles. Et les hommes n'ont pas attendu *L'Anti-Œdipe* pour faire du délire un produit de consommation. Qu'on regarde plutôt du côté des cultes de possession, ceux que décrit, par exemple, Michel Leiris dans son petit ouvrage sur les Ethiopiens de Gondar. C'est là, ce n'est pas chez les Ndembu de Victor Turner qu'il faut chercher les véritables répondants rituels des séries d'individuation schizophréniques.

Tout cela ne permet pas de conclure que la surenchère est purement rhétorique et qu'*il ne se passe pas quelque chose*. La vertu sacrificielle s'épuise peu à peu et, comme elle ne fait qu'un avec la méconnaissance, il y a réellement progrès, mais aussi, et simultanément, une montée de la violence et du délire. On doit se demander lequel des deux progrès l'emportera sur l'autre. Le savoir en question porte sur la violence et le jeu des formes sacrificielles ; il n'a rien à voir avec un savoir *absolu* de type hégélien.

Chaque forme culturelle se fonde sur la répudiation d'une forme antérieure, sur l'élimination d'une certaine « positivité », c'est-à-dire d'une méconnaissance. Les masques se font toujours plus livides, les rites plus terrifiants. Seul subsiste, enfin, le mouvement infini de la différence privée de toute stabilité, le mouvement même de la polémique délirante.

Il y a aujourd'hui une pensée de la différence dont le livre de Deleuze, *Différence et répétition*, fournit un exposé typique. La « différence » pourrait bien constituer l'élément fondamental de toutes les formes culturelles présentes et passées, qui se dégage aujourd'hui, au terme du long processus d'épuration qui l'a peu à peu isolée. Et elle remplit encore parmi nous, au niveau de la revendication délirante, la fonction naguère dévolue à des formes plus substantielles.

La pensée de la différence pure, sans identité, prétend se dégager et effectivement elle se dégage de certaines identités mythiques, identité à soi du sujet, de la divinité, de l'esprit hégélien. Mais cette pensée épuise très vite sa puissance de

démystification. Elle est elle-même le fruit du processus que nous venons d'ébaucher ; elle ne constitue pas une véritable rupture avec le passé ; l'apport critique authentique protège, ici encore, et abrite une forme ultime de méconnaissance. En rejetant toute identité, le principe d'identité lui-même, Deleuze prétend se libérer de la « métaphysique occidentale ». Il y a toujours eu, sans doute, des usages métaphysiques de l'identité. Peut-on conclure que le fondement de la métaphysique et le principe d'identité ne font qu'un ? Est-ce le principe lui-même qui est métaphysique ou est-ce l'usage qu'on en fait ? Est-ce que la logique est intérieure à la métaphysique ou est-ce que la métaphysique essaie de se perpétuer en répudiant toute logique ? Il y a peut-être deux faces au dogme de la différence, la première critique, dirigée contre les identités métaphysiques, la seconde plus métaphysique que jamais puisqu'elle est dirigée contre le nouvel usage de l'identité que la désintégration symbolique rend possible, identité à l'autre et non plus identité à soi, identité des *doubles*. La pensée de la différence c'est le vouloir délirer qui repousse de toutes ses forces le vouloir dire du délire, le vouloir dire cette nouvelle identité.

Loin de rompre avec la tradition culturelle, la pensée de la différence constitue sa forme extrême et quintessencielle. S'il y a un trait commun à toute culture, en effet, des religions primitives à la *counter-culture* contemporaine, c'est bien la primauté de la différence au sens d'une négation des réciprocités. Pour Deleuze et Guattari, il y a toujours une « différence vraie ». Il faut la situer désormais en dehors de tout codage culturel, dans le délire de la folie, parce qu'on ne peut plus faire autrement, parce qu'il n'y a plus rien d'autre à épouser, parce que toutes les différences sont en train de se dissoudre, de révéler leur nullité. Le mourant ne peut plus guère se réclamer que des derniers signes de sa propre vie, c'est-à-dire des convulsions qui démentent encore la mort mais qui, par leur violence même, hâtent sa venue. Ce qui va mourir ici c'est l'ensemble de ce que nous nommons le *moderne*.

L'enracinement schizophrénique de *L'Anti-Œdipe* ne cesse donc de se révéler à nous comme toujours plus vrai au sens de la non-vérité du délire. De même qu'on repère dans l'inconscient deleuzien la présence d'éléments empruntés au surréalisme, au romantisme allemand, français, etc., on découvrira sans peine, dans les formes culturelles des derniers siècles, des éléments caractéristiques déjà du délire aujourd'hui épousé. Pour bien appréhender ceci, il convient de se tourner, une fois encore, non sans doute vers les données thématiques, les divers éloges de la folie qui s'énoncent parfois dans la proximité gênante de vrais fous, Nerval à côté de Gautier, Artaud à côté de Breton, et nul ne peut être assuré de ne pas

répéter cette mésaventure, mais plutôt vers des données structurales, vers les traits pré-schizophréniques des personnalités exemplaires et des portraits-modèles, vers tous les traits visiblement communs à toutes les formes successives qui polarisent la *mimesis* délirante.

Invariablement original et spontané, le héros romantique est seul à échapper à une uniformité toujours plus pesante autour de lui ; il est toujours le héros de la différence ; tantôt il éprouve un ennui mortel dans un univers où l'on s'amuse bassement, vulgairement, tantôt, au contraire, il connaît les exaltations les plus rares dans un monde où règne une apathie et une monotonie désespérantes. Il est toujours un peu l'homme de l'aventure prévisible, de l'imprévu encore un peu codé, des hauts et des bas extraordinaires mais qui donnent une impression de déjà vu. Jamais pourtant, l'annulation effective des différences toujours inversées ne lui donne à réfléchir. Jamais on ne s'interroge sur l'aptitude étrange du créateur moderne à faire surgir des symboles d'aliénation et de division qui deviennent communs à un grand nombre, dans les minirites de la mode.

De même que le délire récapitule tout le jeu mimétique dont il est l'aboutissement, *L'Anti-Œdipe* est la récapitulation grossissante des formes culturelles antérieures. Il faut donc voir dans la référence au délire non une aberration individuelle mais celle de la culture elle-même. C'est le destin de la culture moderne, de la fin moderne de toute culture au sens historique, de vivre ses moments successifs, y compris le délire, dans une lucidité relative, pour déboucher sur une véritable mort du culturel, qui devrait nous révéler la vérité entière du culturel si notre pensée ne meurt pas avec lui.

Un livre tel que *L'Anti-Œdipe* ne serait pas concevable sans l'impasse où s'enfoncent les disciplines de la culture quand elles croient s'unifier autour de la psychanalyse, sans le défaitisme du savoir qui résulte de cet échec. Cet état de choses devrait être temporaire. Une fois dissipé le mirage de *l'Œdipe,* une fois effacée toute illusion de différence, l'identité des *doubles* deviendra manifeste et la pensée se dirigera vers les nouvelles formes de totalisation qui déjà s'offrent à elle. Dans le mouvement du savoir moderne, jamais la séduction de l'incohérence ne l'a encore emporté sur la séduction, forcément supérieure, d'une nouvelle cohérence.

Deleuze et Guattari font tout pour affoler un jeu qui donne, depuis pas mal de temps, des signes d'accélération morbide. Mais la volonté d'épuiser ce jeu, de le tourner en dérision, s'inscrit encore dans ce même jeu ; elle en constitue peut-être la quintessence, jusque dans le mépris qu'elle lui porte et dans les risques qu'elle prend de décourager les patiences nécessaires. Dans la pensée actuelle, il y a autre

chose que de la mode et du capitalisme décadent. Pour voir ceci, peut-être faut-il d'abord rejeter le mythe de la différence vraie qui nous rattache au pire de cette pensée sur le mode du *double bind.* Nos fétiches intellectuels ne conservent un semblant de réalité qu'en fonction d'un ordre symbolique stabilisé, aussi longtemps, en somme, qu'il reste des autres pour respecter les interdits que soi-même on transgresse, et des non-délirants pour s'effarer des belles audaces du délire. La lutte pour la « différence vraie » repose encore sur le prestige de la transgression, lequel repose lui-même sur cet ancien respect. La différence qu'on s'arrache et qu'on fait passer tantôt ici et tantôt là, c'est le joyau qui ne brille de ses feux que sur la vierge innocente, la Cendrillon oubliée à qui l'a donnée la bonne fée. Le beau trésor se transforme en feuilles mortes dès que les sœurs rivales cherchent à se l'approprier, dès qu'intervient le désir mimétique et la réciprocité conflictuelle.

Seul l'interdit vraiment respecté peut définir un au-delà sacré de la communauté réglée. Héritière du mythico-rituel, la pensée actuelle perpétue cet au-delà. Toute la « révolte » moderne reste métaphysique puisqu'elle reste fondée sur la transgression valorisante, c'est-à-dire sur la réalité de l'interdit. « Bêtise de la transgression », écrivent admirablement Deleuze et Guattari, mais comment n'y retomberait-on pas dans cette bêtise, quand on recommence à prêcher la différence vraie, au niveau, cette fois, d'un délire sacralisé et qu'on cherche à s'approprier ?

Comment survivre sans interdits, sans méconnaissance sacrificielle, sans boucs émissaires ? Là est le vrai problème et c'est pour *ne pas* le confronter qu'on perpétue les rites de l'infraction. S'accrocher à la différence vraie, c'est jouer une fois de plus au grand transgresseur, c'est retomber dans les fausse audaces, c'est sacrifier la percée essentielle à une ultime intronisation incestueuse et sacrée. On a peine à croire que la vieille machine puisse continuer longtemps à fonctionner.

Il faut se convaincre que les interdits sont toujours là. Il faut se convaincre qu'autour d'eux veille une armée puissante de psychanalystes et de curés, alors qu'il n'y a partout que des hommes désemparés. Derrière les rancunes gâteuses contre les vieilles lunes d'interdits se dissimule le véritable obstacle, celui qu'on a juré de ne jamais avouer, le rival mimétique, le *double* schizophrénique.

Tout cela est déjà visible chez Nietzsche. A la fin d'un de ses livres sur Nietzsche (*Nietzsche,* P.U.F., 1965), Deleuze reproduit un texte extraordinaire d'*Aurore* où l'auteur veut faire jouer à l'interdit un rôle qu'il ne saurait jouer. Il nous dit qu'il a tué la loi et c'est à elle comme si elle était toujours là qu'il rapporte les oscillations schizophréniques. La

loi est bien morte et c'est justement parce qu'elle est morte, c'est parce qu'il n'y a plus de loi qu'il y a les oscillations schizophréniques. On s'accroche au cadavre de la loi pour ne pas voir, derrière elle, le *double* qui s'avance. Il faut mettre ce texte, avec le commentaire qu'il appelle, en exergue à toute la volonté moderne de délirer :

> Hélas ! accordez-moi donc la folie, puissances divines ! la folie pour que je finisse enfin par croire en moi-même ! Donnez-moi des délires et des convulsions, des heures de clarté et d'obscurité soudaines, effrayez-moi avec des frissons et des ardeurs que jamais mortel n'éprouva, entourez-moi de fracas et de fantômes ! laissez-moi hurler et gémir et ramper comme une bête : pourvu que j'obtienne la foi en moi-même ! Le doute me dévore, j'ai tué la loi et j'ai pour la loi l'horreur des vivants pour un cadavre ; à moins d'être au-dessus de la loi, je suis le plus réprouvé d'entre les réprouvés. L'esprit nouveau qui est en moi, d'où me vient-il s'il ne vient pas de vous ? Prouvez-moi donc que je vous appartiens ! — La folie seule me le démontre.

RENÉ GIRARD.